Rene Girard

ȚAPUL ISPĂŞITOR

CUPRINS:

I. Guillaume de Machattt şi evreii.5
II. Stereotipurile persecuției.19
III. Ce este mitul?33
IV. Violentă şi magie.62
V. Teotihuacan.76
VI. Aesir, Kureți şi Titani.87
VII. Crimele zeiior.99
VIII. Ştiința miturilor.123
IX. Cuvintele esențiale din Patimile evanghelice.131
X. Să moară un singur om.146
XI. Tăierea capului Sfântului Ioan Botezătorul.163
XII. Lepădarea lui Petru.193
XIII. Demonii din ținutul Gherghesenilor.212
XIV. Satana dezbinat în sine.237
XV. Istoria şi Paradetul.254

Capitolul I.

Guillaume de Machaut şi evreii.

Aoetul francez Guillaume de Machaut* a scris la mijlocul secolului al XlV-lea. Al său Jugement du Roy de Navarre ar merita să fie cunoscut mai bine. Desigur că această operă nu este, în principal, decât un lung poem cavaleresc, cu stil şi subiect convenționale. Dar începutul său are ceva surprinzător. Este vorba despre o suită confuză de evenimente catastrofale la care Guillaume pretinde a fi fost martor, înainte de a se închide îngrozit în casă, în aşteptarea morții ori a sfârşitului teribilei încercări. Unele dintre aceste evenimente sunt întru totul neverosimile, altele doar pe jumătate. Şi totuşi, din această povestire se desprinde o impresie: ceva trebuie să se fi petrecut şi în realitate.

Din cer se arată semne. Plouă cu pietre care ucid oameni şi vieţuitoare. Oraşe întregi sunt distruse de trăsnet. În cel unde locuia Guillaume – el nu spune care – oamenii mor pe capete. Unele dintre aceste morţi se datorează răutăţii evreilor şi complicilor lor creştini. Cum procedau ei pentru a cauza pierderi însemnate populaţiei locale? Otrăveau râurile, sursele de aprovizionare cu apă potabilă. Justiţia divină a pus capăt acestor fărădelegi dezvăluindu-i pe autorii lor populaţiei, care apoi i-a masacrat până la ultimul. Cu toate acestea, oamenii au continuat să moară, în număr din ce în ce mai mare, până-ntr-o zi de primăvară când Guillaume a auzit din nou muzică pe stradă,

* Poet şi muzician francez, canonic de Reims (1300-1377). Iniţiator al compoziţiei polifonice, autor de mise, balade, rondouri (n. trad.).

Bărbaţi şi femei râzând. Totul luase sfârşit, iar poezia cavalerească putea să reînceapă.

Încă de la începuturile ei, în veacurile al XVI-lea şi al XVII-lea, critica modernă constă în a nu acorda textelor o încredere oarbă. Multe spirite luminate din vremea noastră socotesc că, propovăduind o neîncredere mereu sporită, contribuie la progresul perspicacităţii critice. Din pricina interpretării şi reinterpretării lor de către generaţii succesive de istorici, texte ce păreau până mai ieri purtătoare de informaţii reale sunt astăzi umbrite de suspiciune. Pe de altă parte, epistemologii şi filosofii trec printr-o criză radicală care contribuie şi ea la slăbirea a ceea ce se numea cândva ştiinţă istorică. Toţi intelectualii obişnuiţi să se nutrească din texte se refugiază acum în consideraţii dezabuzate despre imposibilitatea oricărei interpretări sigure.

La prima vedere, textul lui Guillaume de Machaut poate să treacă drept vulnerabil în actualul climat de scepticism în materie de certitudine istorică. Şi totuşi, după câteva clipe de reflecţie, chiar cititorii din zilele noastre reperează, prin neverosimilităţile povestirii, unele întâmplări reale. Ei nu cred, fireşte, în semnele cereşti ori în învinuirile aduse evreilor, dar nici nu tratează în acelaşi fel toate temele incredibile; nu le pun pe toate pe acelaşi plan. Guillaume nu a inventat nimic. Este, cu siguranţă, un om credul şi se face, prin urmare, purtător al unei opinii publice isterice. Nenumăratele morţi despre care vorbeşte nu sunt mai puţin reale, cauzate fiind, în mod evident, de faimoasa ciumă neagră care a pustiit nordul Franţei între 1349 şi 1350. Masacrarea evreilor e la fel de adevărată, fiind justificată în ochii gloatelor ucigaşe de zvonurile cum că aceştia ar fi otrăvit apele, zvonuri

care bântuiau cam peste tot. Groaza universală de molimă conferă acestor zvonuri o pondere suficientă pentru ca numitele masacre să se fi declanşat.

Iată pasajul din Le Jugement du Roy de Navarre, referitor la evrei:

Veni apoi o spurcăciune Vicleană, mişelească şi sperjură: Iudeea fu cea blestemată, Cu negru suflet şi necredincioasă, Care-ndrăgeşte lot ce-i rău, Ce-a dat atâta aur şi argint Ori doar promisu-le-a unor creştini, Ale căror puțuri, râuri şi fântâni, Ce limpezi şi curate se vădeau, în multe locuri ei le otrăviră, Aşa încât pe capele mureau;

Căci omul tot care din undă bea Destul de repede se prăpădea.

Cu siguranță de zece ori o sută de mii Muriră-n târg şi la câmpii.

Aşa băgatu-s-a de seamă Nenorocirea ucigaşă.

Dar cei care la cârma țării stau de veghe Şi care se-ngrijesc de toate câte sunt, N-au mai răbdat trădarea ticăloasă De taină să rămână-nconjurată.

Ci lumii au înfățişal-o Si cunoscut făcură tuturor Că suflete şi-averi se prăpădiră.

Căci toți evreii nimiciți au fost, Unii de ştreang, alții de foc, Alții-necali, de spadă Ori de secure descăpățânați.

De-aceea mulți creştini pieriră ruşinos în vremea ceea cu hain prinos1.

Comunitățile medievale se temeau într-atât de ciumă, încât şi rostirea numelui ei le umplea de groază; evitau cât mai mult să-1 pronunțe şi chiar să ia măsurile ce se impuneau, cu riscul de a agrava consecințele epidemiilor. Neputința lor era aşa de mare încât recunoaşterea fățişă a adevărului nu însemna că vor să facă față situației, ci că se abandonează mai curând efectelor ei devastatoare, că renunță la orice simulacru de viață normală. Întreaga populație se asocia de bunăvoie acestui gen de orbire. Voința aceasta disperată de a nega evidența favoriza vânătoarea de „țapi ispăşitori”2.

În Les Animaux malades de la peste, La Fontaine sugerează admirabil această spaimă cvasi-religioasă a enunțării termenului terifiant care ar putea să-şi dezlănțuie întrucâtva puterea malefică asupra comunității:

Ciuma (dat fiind că trebuie să-i spunem pe nume).

Fabulistul ne înfățişează procesul relei credințe colective care constă în a vedea în epidemie o pedeapsă divină. Zeul mâniei e stârnit de o culpabilitate pe care nu o împărtăşesc toți în mod egal. Pentru îndepărtarea flagelului, trebuie descoperit şi pedepsit vinovatul sau mai degrabă, după cum scrie La Fontaine, el trebuie „închinat” divinității.

În fabulă, primele interogate sunt animalele de pradă, ce-şi descriu cu prefăcută bunătate comportamentul de animale de pradă, care le este iertat pe loc. Cel din urmă interogat este măgarul, şi tocmai el, cel mai puțin sângeros şi, de aceea, cel mai slab şi mai lipsit de apărare, se vede finalmente învinovățit.

Istoricii cred că, în anumite oraşe, evreii au fost masacrați înainte de izbucnirea ciumei, doar la zvonul prezenței ei în împrejurimi. Povestirea lui Guillaume ar putea corespunde unui astfel de fenomen, căci masacrul s-a produs cu mult înainte de punctul culminant al epidemiei. Însă numeroasele morți puse de autor pe seama otrăvii iudaice sugerează o altă explicație. Dacă aceste morți sunt reale – şi nu există motiv să le considerăm imaginare – ele ar putea desemna foarte bine cele dintâi victime ale unuia şi aceluiaşi flagel. Dar Guillaume nu-şi închipuie aceasta nici măcar retrospectiv. În ochii lui, tradiționalii țapi ispăşitori îşi păstrează puterea explicativă pentru primele stadii ale epidemiei. Autorul recunoaşte prezența unui fenomen propriu-zis patologic numai în ce priveşte stadiile ei ulterioare. Proporțiile dezastrului sfârşesc prin a descuraja unica lui explicație prin complotul otrăvitorilor, însă Guillaume nu reinterpretează întreaga succesiune a evenimentelor în funcție de adevărata lor motivație.

Ne putem întreba, de altfel, în ce măsură recunoaşte poetul prezența ciumei, căci el evită până la capăt să aştearnă negru pe alb cuvântul fatal. În momentul decisiv, introduce solemn termenul grecesc şi încă rar, pare-se, de epydimie. Evident că, în textul său. acest cuvânt nu funcționează aşa cum ar face-o în cel de față; el nu reprezintă un veritabil echivalent al termenului temut, ci mai curând un fel de substitut, un nou procedeu de a nu-i spune ciumei pe nume, un nou țap ispăşitor, în fond, dar pur lingvistic de data aceasta. N-a fost nicicând posibil, ne încredințează Guillaume, să se determine natura şi cauza bolii de care au murit atâția oameni, în aşa scurt răstimp:

Şi nici un dolâor, nici un vraci Habar n-avea să spună cauza a ce se petrecea De unde provenea, nici ce era

(Nici de vreun leac i se afla), Afară doar c-această maladie Cu toții o numeau epydimie.

Si sub acest aspect, Guillaume preferă să se încreadă în opinia publică decât să gândească singur. Din cuvântul savant epydimie se degajă întotdeauna, mai ales în secolul al XlV-lea, un iz de „ştiințificitate” care contribuie la înăbuşirea angoasei, cam în felul acelor fumigații plăcut

mirositoare practicate îndelung la colțul străzilor întru stăvilirea efluviilor pestilențiale. O maladie denumită exact pare pe jumătate vindecată si, pentru a ne da falsa impresie că le stăpânim, adesea rebotezăm fenomenele de nestăpânit. Aceste exorcisme verbale n-au încetat să ne seducă în toate domeniile în care ştiința noastră a rămas iluzorie sau ineficace. Refuzând să o numim, înseamnă că însăşi ciuma e, la urma urmei, cea pe care o. Închinăm" divinității. Are loc aici un soi de sacrificiu lingvistic destul de nevinovat, fireşte, în comparație cu sacrificiile umane care îl însoțesc sau care îl preced, dar întotdeauna analog lor în structura lui esențială.

Chiar retrospectiv, toți țapii ispăşitori colectivi reali şi imaginari, evreii şi autoflagelanții, ploile de pietre şi epydimia, continuă să-şi îndeplinească atât de eficace rolul în povestirea lui Guillaume, încât acesta nu sesizează niciodată unitatea flagelului desemnat de noi drept, ciuma neagră". Autorul continuă să perceapă o multiplicitate de dezastre mai mult sau mai puțin independente ori legate între ele doar prin semnificația lor religioasă, cam ca în genul celor zece plăgi din Egipt.

Tot ceea ce am afirmat, sau doar sugerat, e de domeniul evidenței, înțelegem la fel cu toții povestirea lui Guillaume şi cititorii mei n-au nevoie de ajutorul meu. Nu e totuşi inutil să insistăm asupra unei lecturi al cărei curaj şi a cărei forță ne scapă, tocmai pentru că e unanim acceptată şi necontroversată. Unanimitatea care o înconjoară datează literalmente de secole şi n-a slăbit niciodată. Faptul că e vorba de o reinterpretare radicală devine cu atât mai remarcabil. Respingem fără şovăire sensul pe care autorul îl imprimă textului său. Afirmăm răspicat că nu ştie ce spune. La distanță de mai multe secole, noi, cei de azi, modernii, o ştim mai bine decât el şi suntem în stare să-i rectificăm spusele. Ne credem capabili să reperăm un adevăr pe care autorul nu 1-a văzut şi, dintr-o insolență încă şi mai mare, nu ezităm să afirmăm că acest adevăr tot el ni-1 furnizează, în ciuda orbirii de care dă dovadă.

Înseamnă că această interpretare nu merită adeziunea masivă pe care a întrunit-o? Ne arătăm noi oare excesiv de indulgenți față de ea? Ca să discreditezi o mărturie judiciară, e de-ajuns să dovedeşti că, fie şi asupra unui singur aspect, martorul e lipsit de imparțialitate. De regulă, noi tratăm documentele istorice ca pe nişte mărturii judiciare. Or, iată că încălcăm această regulă în favoarea unui Guillaume de Machaut, care nu merită poate acest tratament privilegiat. Susținem că persecuțiile menționate în Le Jugement du Roy de Navarre au existat în realitate. De fapt, pretindem că

extragem adevărul dintr-un text care se înşeală grosolan asupra unor puncte esenţiale. Dacă avem motive să ne îndoim de acest text, poate că s-ar cuveni să-1 socotim în întregime suspect şi să renunţăm la a mai construi pe baza lui cea mai firavă certitudine, fără să exceptăm nici faptul brut al persecuţiei.

Atunci, de unde siguranţa uimitoare a afirmaţiei noastre că evreii au fost într-adevăr masacraţi? Un prim răspuns ne vine în minte. Noi nu citim acest text în mod izolat. Există şi alte texte, datând din aceeaşi epocă; tratează aceleaşi subiecte; unele dintre ele valorează mai mult decât cel al lui Guillaume. Autorii lor se dovedesc mai puţin creduli. Toate la un loc formează o reţea densă de cunoştinţe istorice, în centrul căreia reaşezăm textul lui Guillaume. Graţie acestui context, mai ales, reuşim să despărţim adevărul de fals în fragmentul pe care l-am citat.

E adevărat că persecuţiile antisemite din vremea ciumei negre constituie un ansamblu de fapte relativ bine cunoscute. Despre acestea există deja o sumă de cunoştinţe gata constituită, care trezeşte în noi sentimentul unei aşteptări anume. Textul lui Guillaume răspunde acestei aşteptări. Perspectiva aceasta nu e deloc falsă în planul experienţei noastre individuale şi al contactului nemijlocit cu textul, dar e vădit nesatisfăcătoare din punct de vedere teoretic.

Reţeaua cunoştinţelor istorice există, desigur, însă documentele ce o compun nu sunt niciodată cu mult mai sigure decât textul lui Guillaume, fie din raţiuni analoge, fie din raţiuni diferite. Iar noi nu-1 putem plasa fără greş pe Guillaume în acest context, fiindcă nu ştim, am' spus-o deja, unde se desfăşoară evenimentele pe care ni le relatează. Poate la Paris, poate la Reims, poate într-un alt oraş. În orice caz, contextul nu joacă un rol hotărâtor; chiar şi neinformat, cititorul modern ar ajunge la interpretarea dată de mine. S-ar pronunţa pentru verosimilitatea existenţei unoi victime pe nedrept masacrate. Ar socoti deci că textul minte, deoarece victimele sunt nevinovate, dar ar gândi simultan şi că textul spune adevărul, fiindcă victimele sunt reale. Ar sfârşi mereu prin a deosebi adevărul de fals, exact aşa cum îl deosebim noi înşine. Ce anume ne dă această putere? N-ar fi mai nimerit să ne ghidăm sistematic după principiul coşului cu mere bun de aruncat cu totul doar pentru că unul din fructe este stricat? N-ar trebui să vedem aici o slăbire a bănuielii, o urmă de naivitate pe care hipercritica de astăzi ar fi evacuat-o deja dacă i s-ar fi lăsat cale liberă? Nu s-ar cuveni să admitem că orice cunoaştere istorică e nesigură şi că nu putem desprinde

nimic dintr-un text precum cel prezentat de noi, nici măcar realitatea unei persecuții?

Tuturor acestor întrebări trebuie să li se răspundă printr-un nu categoric. Scepticismul nenuanțat nu ține cont de natura specifică a textului. Între datele verosimile şi cele neverosimile ale acestui text există un raport foarte special. Fireşte, cititorul nu poate spune de la început: asta-i fals, asta-i adevărat. El nu vede decât teme mai mult sau mai puțin incredibile şi credibile. Numărul crescând al morților este un element credibil: ar putea fi vorba de o epidemie. Dar otrăvirile nu sunt deloc credibile, mai ales la scara apreciabilă descrisă de Guillaume. Secolul al XlV-lea nu cunoaşte substanțe în stare să producă efecte atât de nocive. Ura autorului față de presupuşii vinovați este explicită, ceea ce dă tezei lui un aer extrem de dubios.

Nu putem recunoaşte cele două tipuri de date fără să constatăm, cel puțin implicit, interacțiunea dintre ele. Dacă e vorba într-adevăr de o epidemie, atunci ea ar putea prea bine excita prejudecățile latente. Pornirea persecutorie se polarizează lesne, cu precădere în vremuri de criză, asupra minorităților religioase. În mod reciproc, o persecuție reală s-ar putea foarte bine justifica prin tipul de învinuire al cărei ecou îl poartă Guillaume cu atâta credulitate. Un poet ca el n-ar trebui să se arate atât de sângeros. Dacă dă crezare întâmplărilor pe care le povesteşte, e pentru că toți cei din jurul lui fac pesemne acelaşi lucru. Textul sugerează, aşadar, imaginea unei opinii publice surescitate, gata să accepte zvonurile cele mai absurde. El sugerează, de fapt, o stare de lucruri prielnică masacrelor despre care autorul ne asigură că s-au petrecut efectiv.

În contextul reprezentărilor neverosimile, verosimilitatea celorlalte se confirmă şi se preschimbă în probabilitate. Şi reciproca e adevărată. În contextul reprezentărilor verosimile, nevero-similitatea celorlalte nu poate să țină câtuşi de puțin de o „funcție fabulatorie” care s-ar exercita în mod gratuit, din pură plăcere ficțională. Recunoaştem, desigur, prezența imaginarului, dar nu a oricăruia, ci a imaginarului specific oamenilor însetați de violență.

Între toate reprezentările textului există, în consecință, o potrivire reciprocă, o corespondență de care putem da seama doar pe baza unei singure ipoteze. Textul pe care îl citim trebuie că-şi are rădăcinile într-o persecuție reală, relatată din perspectiva persecutorilor – perspectivă inevitabil înşelătoare, prin aceea că persecutorii sunt convinşi de temeiul violenței lor; se cred nişte justițiari, deci au nevoie de victime vinovate, însă

această perspectivă e parțial veridică, deoarece convingerea fermă că au dreptate îi determină pe aceiaşi persecutori să nu facă un secret din masacrele lor.

În fața unui text de felul celui scris de Guillaume de Machaut te simți îndreptățit să suspenzi regula generală potrivit căreia un text în ansamblul său nu valorează niciodată mai mult, sub raportul informației reale, decât cea mai proastă dintre datele sale. Dacă textul descrie nişte circumstanțe prielnice persecuției, dacă ne înfățişează nişte victime aparținând categoriei pe care persecutorii obişnuiesc să o aleagă, şi dacă, pentru şi mai multă siguranță, le prezintă pe acele victime ca fiind vinovate de tipul de crime pe care persecutorii îl atribuie, de regulă, victimelor lor, există şanse mari ca persecuția să fi fost reală. Dacă textul însuşi afirmă această realitate, nu există motive s-o punem la îndoială.

De îndată ce presimțim perspectiva persecutorilor, absurditatea acuzațiilor, departe de a compromite valoarea informațională a unui text, îi sporeşte de fapt credibilitatea, dar numai în ce priveşte violențele cărora li se face el însuşi ecoul. Dacă Guillaume ar fi adăugat poveştii cu otrăvirea cazuri de infanticid ritual, relatarea lui ar fi fost şi mai neverosimilă, ceea ce n-ar fi diminuat câtuşi de puțin certitudinea cu privire la realitatea masacrelor pe care ni le relatează. In textele de genul acesta, verosimilitatea masacrelor relatate sporeşte cu cât acuzațiile sunt mai neverosimile: ele ne confirmă existența, la un moment dat, a unui context psihosocial înlăuntrul căruia comiterea unor masacre devenea aproape o certitudine. Abordând lucrurile invers, tema masacrelor, juxtapusă celei a epidemiei, furnizează contextul istoric în sânul căruia până şi un intelectual în principiu rafinat ar putea lua în serios povestea cu otrăvirea.

Reprezentările persecutorii ne mint indubitabil, dar într-un mod prea caracteristic persecutorilor în general şi persecutorilor medievali în special, pentru ca textul să nu spună adevărul asupra tuturor aspectelor în care confirmă ipotezele sugerate de chiar natura alcătuirii lui mincinoase. Când presupuşii persecutori susțin caracterul real al persecuțiilor lor, ei merită să li se dea crezare.

Certitudinea rezultă din combinarea celor două tipuri de date. Dacă această combinare s-ar regăsi doar în cazuri izolate, certitudinea s-ar dovedi incompletă. Dar frecvența lor e prea mare pentru a face loc îndoielii. Numai persecuția reală, considerată din optica persecutorilor, poate explica

îmbinarea regulată a acestor date. Interpretarea dată de noi tuturor textelor este, din punct de vedere statistic, incontestabilă.

Caracterul statistic nu înseamnă că certitudinea se sprijină pe simpla acumulare a unor documente, toate deopotrivă de incerte. Certitudinea aceasta e de cea mai bună calitate. Orice document tip Guillaume de Machaut posedă o valoare considerabilă, deoarece regăsim întrânsul verosimilul şi neverosimilul potrivite în aşa fel că fiecare explică şi legitimează prezența celuilalt. Certitudinea noastră are un caracter statistic fiindcă orice document, luat izolat, ar putea fi opera unui falsificator. Şansele sunt slabe, dar nu cu desăvârşire nule la nivelul unui document individual. In schimb, la nivelul unor foarte numeroase documente, ele devin cu adevărat nule.

Soluția realistă adoptată de lumea occidentală modernă întru demistificarea „textelor de persecuție" e singura posibilă şi e sigură, fiindcă e perfectă; ea dă seama în chip admirabil de toate datele care figurează în textele de tipul acesta. Nu rațiuni ideologice sau umanitariste ne-o impun, ci considerente intelectuale decisive. Această interpretare nu a uzurpat consensul cvasi-unanim țesut în jurul ei. Istoria nu are de unde ne oferi rezultate mai solide. Pentru istoricul „mentalităților", mărturia demnă de crezare a unui om care nu împărtăşeşte nălucirile unui Guillaume de Machaut nu va atinge niciodată valoarea mărturiei nedemne a persecutorilor sau a complicilor lor, cu atât mai revelatoare prin caracterul ei inconştient. Documentul hotărâtor îl furnizează persecutorii îndestul de naivi ca să nu şteargă urmele crimelor lor, spre deosebire de majoritatea persecutorilor moderni, prea prudenți ca să lase în urmă documente ce ar putea fi folosite împotriva lor.

Îi numesc naivi pe acei persecutori încă suficient de convinşi de dreptatea lor şi nu îndeajuns de neîncrezători ca să machieze ori să cenzureze datele caracteristice persecuției la care s-au dedat. Acestea apar în textele lor când sub o formă veridică şi direct revelatorie, când sub o formă înşelătoare, dar indirect revelatorie. Toate datele sunt intens stereotipizate, iar combinarea celor două categorii de stereotipuri, veridice şi înşelătoare, ne lămureşte natura respectivelor texte.

Astăzi, ştim cu toții să reperăm stereotipurile persecuției. Este o „ştiință" care s-a banalizat, dar care nu exista deloc ori exista în foarte mică măsură în veacul al XlV-lea. Persecutorii naivi nu ştiu ce fac. Au conştiința prea împăcată ca să-şi înşele cu bună ştiință cititorii şi prezintă lucrurile efectiv

aşa cum le văd ei. Nu bănuiesc că redactându-şi astfel dările de seamă înarmează posteritatea cu argumente contra lor înşişi. E valabil în secolul al XVI-lea, pentru acea „vânătoare de vrăjitoare” de tristă faimă. La fel, în zilele noastre, pentru regiunile „înapoiate” ale planetei.

Înotăm aşadar în plină banalitate, iar cititorul găseşte plicticoase, poate, evidențele prime pe care i le servesc. Să binevoiască a mă scuza, dar vom vedea curând că faptul nu e inutil; ajunge, uneori, o deplasare minusculă pentru a da o notă insolită, de neconceput chiar, la ceea ce se înțelege de la sine în cazul lui Guillaume de Machaut.

Exprimându-mă astfel, cititorul o poate deja constata, contrazic anumite principii pe care numeroşi critici le socotesc sacrosancte. Mereu mi se repetă că nu se cade niciodată să violentăm textul. Față cu Guillaume de Machaut, alegerea e limpede: ori ne arătăm violenți cu textul, ori îngăduim violenței textului să se abată veşnic asupra unor victime nevinovate. Anumite principii ce par universal valabile în zilele noastre pentru că furnizează, pare-se, excelente paveze contra exceselor anumitor interpreți, pot antrena consecințe nefaste la care nici n-au visat cei ce-şi închipuie că şi-au luat toate precauțiile doar considerându-le inviolabile. Auzi repetându-se la tot pasul că prima datorie a criticului este să respecte semnificația textelor. Principiul acesta poate fi susținut oare până la capăt şi când citeşti „literatura” unui Guillaume de Machaut?

Un alt capriciu contemporan face o jalnică figură în lumina textului lui Guillaume de Machaut ori mai curând a lecturii pe care i-o facem cu toții fără şovăire; e vorba de felul dezinvolt în care criticii noştri expediază ceea ce numesc ei „referentul”. În jargonul lingvistic al epocii noastre, referentul e chiar lucrul despre care vorbeşte un text, în cazul de față masacrarea evreilor văzuți drept responsabili de otrăvirea creştinilor. De vreo douăzeci de ani, ni se tot repetă că referentul e întrucâtva inaccesibil. De altfel, puțin contează dacă suntem ori nu suntem în stare să ajungem până la el; grija naivă privind referentul nu poate decât să încurce, pare-se, studiul ultramodern al textualității. Contează de-aici înainte numai raporturile pururi echivoce şi alunecoase ale limbajului cu el însuşi. Această perspectivă nu trebuie respinsă totdeauna în totalitate, dar aplicând-o şcolăreşte riscăm să vedem în Ernest Hoeppfner, editorul lui Guillaume de Machaut în venerabila „Societe des anciens textes”, unicul exeget cu adevărat ideal al acestui scriitor. Prefața lui vorbeşte, ce-i drept, de poezia

cavalerească, dar nu face nici o referire la masacrarea evreilor în timpul ciumei negre.

Pasajul din Guillaume pe care l-am citat mai sus constituie un bun exemplu de ceea ce eu însumi am numit, în Despre cele ascunse de la întemeierea lumii, „textele persecuției”3. Înțeleg prin acestea dări de seamă ale unor violențe reale, adesea colective, redactate din perspectiva persecutorilor şi marcate, în consecință, de distorsiuni specifice. Se cuvine să le reperăm pentru a le rectifica şi pentru a determina caracterul arbitrar al tuturor violențelor pe care textul persecuției le prezintă ca fiind întemeiate.

Nu-i nevoie să examinăm amănunțit darea de seamă a unui proces de vrăjitorie ca să constatăm că regăsim în ea aceeaşi îmbinare de date reale şi imaginare, dar nicidecum gratuite, întâlnită în textul lui Guillaume de Machaut. Totul e prezentat ca fiind adevărat, însă noi nu credem o iotă, fără să credem totuşi că totul e minciună. Nu întâmpinăm nici o dificultate, în esență, în a despărți adevărul de fals.

Si în cazul proceselor amintite, capetele de acuzare par ridicole, chiar dacă vrăjitoarea le dă drept adevărate, şi chiar dacă ne-am putea gândi că respectivele mărturisiri n-au fost smulse prin tortură. Se prea poate ca inculpata să se considere o vrăjitoare adevărată. Poate chiar s-a străduit ca, prin procedee magice, să le facă rău vecinilor ei. Aşa să fie şi tot socotim că nu merită pedeapsa cu moartea. Noi nu concepem existența unor procedee magice eficiente. Admitem lesne ca victima să împărtăşească dimpreună cu călăii săi aceeaşi credință derizorie în eficacitatea vrăjitoriei, credință care pe noi nu ne atinge însă; rămânem nestrămutați în scepticismul nostru.

Pe durata acestor procese, nu se ridică măcar o singură voce care să restabilească sau mai degrabă să stabilească adevărul. Nimeni nu e, deocamdată, capabil să o facă. Ceea ce înseamnă că împotriva noastră, împotriva interpretării pe care o dăm propriilor lor texte, se află nu numai judecătorii şi martorii, ci şi acuzatele însele. Această unanimitate nu ne impresionează. Autorii acestor documente au fost de față, pe când noi, nu. Ei sunt, deci, unica noastră sursă de informare. Cu toate acestea, la distanță de mai multe veacuri, un istoric solitar, sau chiar primul venit, se socoteşte abilitat să caseze sentința pronunțată împotriva vrăjitoarelor4.

Este aceeaşi reinterpretare radicală ca în cazul lui Guillaume de Machaut, aceeaşi îndrăzneală în răstălmăcirea textelor, este aceeaşi operațiune intelectuală şi aceeaşi certitudine, întemeiată pe acelaşi tip de motive. Prezența datelor imaginare nu trebuie să ne determine a considera întregul

text ca fiind imaginar. Ba dimpotrivă. Acuzațiile incredibile nu diminuează, ci întăresc credibilitatea celorlalte date.

Întâlnim şi aici un raport aparent paradoxal, dar care de fapt nu este aşa, între improbabilitatea şi probabilitatea datelor ce intră în componența textelor. In funcție de acest raport, în general neformulat, dar prezent totuşi în mintea noastră, evaluăm noi cantitatea şi calitatea informației susceptibile de a fi extrasă din textul supus analizei. Dacă documentul e de natură legală, rezultatele sunt îndeobşte pozitive, în aceeaşi măsură ori chiar mai mult decât în cazul lui Guillaume de Machaut. Păcat că majoritatea proceselor-verbale au dispărut în flăcări o dată cu vrăjitoarele însele. Acuzațiile sunt absurde şi sentința nedreaptă, însă textele sunt redactate cu grija pentru exactitate şi claritate specifică, de regulă, documentelor legale. Încrederea noastră e aşadar bine plasată. Ea nu dă loc bănuielii cum că am simpatiza pe ascuns cu vânătorii de vrăjitoare. Istoricul care ar socoti toate datele unui proces ca fiind egal de fanteziste, sub pretext că unele dintre ele sunt viciate de distorsiuni persecutorii, s-ar dovedi cu totul nepriceput, iar colegii săi nici nu l-ar mai lua în serios. Cea mai eficientă critică nu constă în a asimila toate datele textului cu cea mai neverosimilă dintre ele, sub pretextul că vom păcătui întotdeauna printr-o carență şi niciodată prin exces de neîncredere. O dată în plus, principiul neîncrederii nelimitate trebuie să pălească în fața regulii de aur instituite de textele persecuției.

Mentalitatea persecutorie suscită un anumit tip de iluzie, iar urmele acestei iluzii mai mult confirmă decât infirmă prezența, în spatele textului care o atestă, a unui anumit tip de eveniment, persecuția însăşi, uciderea vrăjitoarei. Nu e deci dificil, repet, să desparți adevărul de fals, şi unul şi celălalt având un caracter destul de stereotipizat.

Ca să înțelegem bine de ce şi cum dăm dovadă de o extraordinară siguranță înaintea textelor persecuției, e necesară enumerarea şi descrierea stereotipurilor. Nici în acest caz, sarcina nu se vădeşte dificilă. Se pune doar problema de a explicita nişte cunoştințe pe care le posedăm deja, dar a căror pondere nu o bănuim, căci nu le punem niciodată în valoare în mod sistematic. Cunoştințele în cauză rămân prizonierele exemplelor concrete la care le aplicăm şi acestea aparțin întotdeauna istoriei, mai ales celei occidentale. N-am încercat încă niciodată să aplicăm respectivele cunoştințe şi altui domeniu, spre exemplu universurilor zise „etnologice”. Tocmai pentru ca o asemenea tentativă să devină posibilă, voi schița în continuare, foarte sumar, de altfel, o tipologie a stereotipurilor persecuției.

Capitolul II Stereotipurile persecuției.

JAI u mă refer aici decât la psrsecuțiile colective ori având rezonanță colectivă. Prin persecuții colective înțeleg violențele comise nemijlocit de mulțimi ucigaşe, precum masacrarea evreilor în timpul ciumei negre. Prin persecuții având rezonanță colectivă înțeleg violențele de genul vânătorii de vrăjitoare, legale în forma lor, dar încurajate în general de o opinie publică surescitată. Deosebirea, de altfel, este neesențială. Teroarea politică, mai cu seamă cea practicată în timpul Revoluției franceze, ține frecvent de ambele tipuri de violență. Persecuțiile care ne interesează pe noi se manifestă de preferință în perioade de criză ce atrag slăbirea instituțiilor fireşti şi favorizează formarea mulțimilor, adică a unor aglomerări populare spontane, susceptibile să se substituie integral instituțiilor slăbite ori să exercite asupra lor o presiune hotărâtoare.

Circumstanțele care favorizează respectivele fenomene nu sunt întotdeauna aceleaşi. Există uneori cauze externe, precum epidemiile, seceta extremă sau inundațiile, toate aducătoare de foamete. Există alteori cauze interne, tulburări politice ori conflicte religioase. Determinarea cauzelor reale nu se impune, din fericire, în cazul nostru. Oricare ar fi, în definitiv, cauzele lor adevărate, crizele care declanşează marile persecuții colective sunt întotdeauna trăite într-un mod mai mult sau mai puțin asemănător de cei ce le îndură. Cea mai puternică impresie este, invariabil, aceea de distrugere completă a socialului însuşi, de sfârşit al normelor şi al „diferențelor” ce definesc regulile culturale. Sub acest aspect, toate descrierile se aseamănă. Ele pot fi regăsite, în privința ciumei mai ales, la scriitori dintre cei mai mari, de la Tucidide şi Sofocle la Antonin Artaud, trecând prin Lucrețiu, Boccaccio, Shakespeare, Defoe, Thomas Mann şi mulți alții. Descrierile nu diferă mult nici atunci când provin de la indivizi lipsiți de ambiții literare. Nimic surprinzător, căci ele afirmă şi reafirmă neîncetat chiar lipsa deosebirilor, nedife-rențierea factorului cultural însuşi şi toate confuziile rezultând din aceasta. Iată, spre exemplu, ce scrie călugărul portughez Fco de Santa Măria în 1697:

De îndată ce într-un regat sau într-o republică se aprinde acest foc violent şi nestăpânit, magistrații se pierd cu firea, populațiile se înspăimântă, guvernul politic se dezarticulează. Justiției nu i se mai dă ascultare, practicarea meseriilor încetează; familiile se dezmembrează, animația străzilor amuțeşte. Totul se reduce la o desăvârşită confuzie. Toiul devine ruină. Căci totul este zguduit şi răsturnat sub greutatea şi proporțiile unei

calamități aşa de îngrozitoare. Oamenii, fără deosebire de stare socială sau avere, se cufundă într-o tristele de moarte. Cei care ieri înmormântau sunt astăzi, la rându-le, îngropați. Prietenilor li se refuză cel mai mic semn de milă, fiindcă orice milă e primejdioasă.

Toate legile dragostei şi ale firii fiind astfel nimicite ori date uitării în vâltoarea ororilor stârnite de o aşa necuprinsă confuzie, copiii se văd brusc despărțiți de părinți, soțiile de soții lor, frații sau prietenii unii de alții. Oamenii îşi pierd curajul obişnuit şi neştiind ce sfat să mai urmeze, rătăcesc asemenea unor orbi deznădăjduiți care se poticnesc la tot pasul, sub apăsarea fricii şi a sfâşierilor lăuntrice5.

Prăbuşirea instituțiilor anulează ori afectează puternic diferențele ierarhice şi funcționale, conferind tuturor lucrurilor un aspect în acelaşi timp monoton şi monstruos. Într-o societate neaflată în criză, impresia de diferență rezultă simultan din diversitatea realului şi dintr-un sistem de schimb care amână [differe] şi prin urmare disimulează elementele de reciprocitate pe care obligatoriu le comportă, altminteri nu ar mai constitui un sistem de schimb, adică o cultură. Schimburile matrimoniale, de exemplu, sau chiar cel al bunurilor de consum nu sunt câtuşi de puțin percepute ca nişte schimburi. Când, dimpotrivă, societatea intră în criză, scadențele se apropie, o mai rapidă reciprocitate se instituie nu doar la nivelul schimburilor pozitive ce nu mai subzistă decât strict în măsura nevoilor vitale, sub forma trocului, de exemplu, ci şi la nivelul schimburilor ostile sau, negative”, ce tind să se multiplice. Reciprocitatea, devenită vizibilă prin scurtare, ca să spunem aşa, nu este una a bunelor, ci a relelor purtări, reciprocitatea insultelor, a loviturilor, a răzbunării şi a simptomelor nevrotice. Iată de ce culturile tradiționale nu agreează această reciprocitate prea imediată.

Deşi îi opune pe oameni unii altora, această reciprocitate negativă uniformizează conduitele, antrenând o predominanță a aceluiaşi [du meme] totdeauna puțin paradoxală prin chiar caracterul ei profund conflictual şi solipsist. Experiența nediferențierii corespunde aşadar unui fapt real în planul raporturilor umane, dar ea nu se vădeşte mai puțin mitică. Oamenii, şi lucrul acesta se întâmplă o dată mai mult în epoca noastră, tind s-o proiecteze asupra întregului univers şi s-o absolutizeze.

Textul pe care tocmai l-am citat pune în lumină chiar acest proces de uniformizare prin reciprocitate: „Cei care ieri înmormântau sunt astăzi, la rându-le, îngropați. Prietenilor li se refuză cel mai mic semn de milă,

fiindcă orice milă e primejdioasă. copiii se văd brusc despărțiți de părinți, soțiile de soții lor, frații sau prietenii unii de alții.” Identitatea conduitelor generează sentimentul unei confuzii şi al unei diferențieri universale: „Oamenii, fără deosebire de stare socială sau avere, se cufundă într-o tristețe de moarte. Totul se reduce la o desăvârşită confuzie.”

Experiența marilor crize sociale nu este afectată cu nimic de diversitatea cauzelor reale. De aici şi marea uniformitate a descrierilor având ca obiect uniformitatea însăşi. Guillaume de Machaut nu face nici el excepție. Vede în întoarcerea egoistă a individului către el însuşi şi în jocul represaliilor pe care această atitudine îl declanşează, adică în consecințele sale paradoxal reciproce, una din principalele cauze ale ciumei. Putem deci vorbi de un stereotip al crizei şi se cade să vedem în el, din punct de vedere logic şi cronologic, cel dintâi stereotip al persecuției. Cel care se eclipsează întrucâtva, prin nediferențiere, este factorul cultural. O dată înțeles acest lucru, sesizăm mai bine coerența procesului persecuției şi logica după care se înlănțuie toate stereotipurile care îl compun.

În fața dispariției elementului cultural, oamenii se simt neputincioşi; imensitatea dezastrului îi deconcertează, dar nici nu le vine în minte să se aplece asupra cauzelor naturale care l-au produs; gândul că ar putea acționa asupra respectivelor cauze învățând cum să le cunoască mai bine rămâne incipient.

Criza fiind în primul rând una socială, există puternica tendință a explicării ei prin cauze sociale şi mai ales morale. Cum dezintegrarea se produce, în fond, la nivelul raporturilor umane, înseamnă că subiecții acestor raporturi nu pot fi cu desăvârşire străini de fenomen. Dar în loc să se acuze pe ei înşişi, indivizii au invariabil tendința să blameze fie societatea în ansamblul ei, ceea ce nu-i implică defel, fie alți indivizi care li se par de o nocivitate aparte, din rațiuni lesne identificabile. Suspecții sunt învinuiți de crime cu totul speciale.

Anumite acuzații sunt într-atât de caracteristice persecuțiilor colective, că la simpla lor menționare observatorii moderni presimt că nici violența nu poate fi departe, deci ei caută pretutindeni alte indicii susceptibile să le confirme bănuiala, adică alte stereotipuri persecutorii.

La prima vedere, capetele de acuzare par destul de diverse, dar caracterul lor unitar e uşor sesizabil. Există mai întâi crime prin violență, având ca obiect ființe a căror violentare reprezintă o crimă odioasă – fie la modul absolut, fie prin raportare la individul care o comite: regele, tatăl, simbolul

autorității supreme, iar uneori, în societățile biblice şi moderne, ființele cele mai slabe şi mai lipsite de apărare, îndeosebi copiii.

Există apoi crimele sexuale, violul, incestul, bestialitatea. Cel mai frecvent sunt invocați cei ce transgresează tabuurile cele mai riguroase, în raport cu o cultură dată.

Urmează, în sfârşit, crimele religioase, precum profanarea ostiei. Şi în acest caz, are loc o transgresare a celor mai severe tabuuri.

Toate aceste crime par a fi fundamentale. Ele atacă temeiurile înseşi ale ordinii culturale, diferențele familiale şi ierarhice fără de care ordinea socială nu ar fi posibilă. In sfera acțiunii individuale, crimele corespund aşadar consecințelor globale ale unei epidemii de ciumă sau ale oricărui dezastru comparabil. Ele nu se mărginesc să slăbească legăturile sociale, ci le distrug în totalitate.

Persecutorii sfârşesc întotdeauna prin a se convinge că un mic număr de indivizi, sau chiar un singur ins, poate deveni extrem de vătămător societății, în ciuda relativei lui lipse de putere. Acuzația stereotipă justifică şi înlesneşte această credință, jucând neîndoielnic un rol mediator. Ea serveşte drept punte între individul mărunt şi uriaşul corp social. Pentru ca nişte răufăcători, chiar diabolici, să izbutească a aduce întreaga comunitate la nediferențiere, trebuie ca ei fie s-o fi lovit drept în centrii ei vitali, fie să-şi fi început acțiunea distructivă cu sfera lor individuală, comițând în cadrul ei acele crime contagios nediferențiatoare precum paricidul, incestul etc.

N-avem a ne preocupa de cauzele ultime ale acestei credințe, spre exemplu de acele porniri inconştiente de care ne vorbesc psihanaliştii, sau de acea dorință secretă a oprimării semenului de care ne vorbesc marxiştii. Ne situăm dincoace de ele; preocupările noastre sunt ceva mai simple; pe noi ne interesează doar mecanica acuzării, împletirea reprezentărilor şi acțiunilor persecutorii. Există aici un sistem şi dacă, pentru a-1 desluşi, avem neapărat nevoie de nişte cauze, atunci cauza cea mai la îndemână şi mai evidentă se va dovedi suficientă: teroarea insuflată oamenilor de eclipsa factorului cultural, confuzia generalizată ce se traduce în apariția bruscă a mulțimii; aceasta se identifică, la limită, cu acea comunitate literalmente nediferențiată, lipsită de tot ceea ce îi deosebeşte pe oameni unii de alții în timp şi spațiu: iată, până la urină, că se adună în neorânduială într-un singur loc şi în acelaşi moment.

Mulțimea tinde permanent spre persecuție, deoarece cauzele naturale ale neliniştii ei, care o transformă în turba, nu par să o intereseze. Mulțimea

caută, prin definiție, acțiunea, însă ea nu poate acționa asupra cauzelor naturale şi urmăreşte atunci aflarea unei cauze accesibile şi care să îi potolească pofta de violență. Membrii mulțimii sunt invariabil nişte persecutori potențiali, căci visează să curățe comunitatea de elementele impure care o corup, de trădătorii ce atentează la ordinea statornicită. Devenirea mulțimii ca mulțime e unul şi acelaşi lucru cu apelul obscur care o determină să se adune sau care o mobilizează, altfel spus, care o transformă în mob. Provenit, într-adevăr, din cuvântul mobile, termenul acesta e tot atât de distinct de crowd pe cât poate fi latinescul turba de vulgus. Limba franceză nu comportă această distincție.

Mobilizarea nu poate fi decât militară sau partizană, adică împotriva unui inamic deja desemnat ori care va fi desemnat curând, de n-o va fi făcut încă mulțimea însăşi, în virtutea mobilității ei.

În timpul ciumei negre, circulau, la adresa evreilor sau a altor țapi ispăşitori colectivi, toate acuzațiile stereotipe. Totuşi, Guillaume de Machaut nu le menționează. Cel mult îi acuză pe evrei, aşa cum s-a văzut, de otrăvirea râurilor. Îndepărtează învinuirile cele mai incredibile, relativa-i moderație explicându-se probabil prin calitatea sa de „intelectual”. Ea poate avea, de asemenea, o semnificație mai generală, ținând de evoluția mentalităților spre sfârşitul Evului Mediu.

În cursul acestei perioade, credința în forțele oculte slăbeşte. Ne vom întreba mai încolo de ce. Căutarea vinovaților continuă, dar ea cere de-acum crime ceva mai acceptabile rațional; caută să devină substanțială, să-şi ofere un înveliş material. De aceea, cred eu, ajunge frecvent la tema otrăvii. Persecutorii visează concentrații atât de veninoase, încât cantități foarte reduse ar fi suficiente ca să otrăvească populații întregi. Gratuitatea de-acum cam prea bătătoare la ochi a cauzalității magice se cuvine umplută de materialitate, aşadar de logică „ştiințifică”. Chimia preia ştafeta demonicului pur.

Scopul operațiunii rămâne acelaşi. Acuzația de otrăvire îngăduie ca răspunderea unor dezastre cu desăvârşire reale să fie aruncată asupra unor oameni ale căror îndeletniciri criminale nu au fost, la drept vorbind, reperate. Grație otrăvii, izbuteşti să te convingi că un grup restrâns, sau chiar un singur individ, pot dăuna întregii societăți fără a fi reperați. Otrava se dovedeşte deci mai puțin mitică şi totodată la fel de mitică precum acuzațiile anterioare sau chiar simplul „deochi” datorită căruia putem atribui oricărui ins răspunderea oricărei nenorociri. Otrăvirea surselor de

apă potabilă trebuie considerată, prin urmare, o variantă a stereotipului acuzator.

Dovada că aceste acuzații răspund toate aceleiaşi nevoi constă în aceea că le regăsim pe toate laolaltă în procesele de vrăjitorie. Suspectele sunt totdeauna învinuite de participare nocturnă la faimosul sabat. Nici un alibi nu e cu putință, deoarece prezența fizică a inculpatei nu se vădeşte necesară în stabilirea probei. Participarea la reuniunile criminale poate fi pur spirituală.

Crimele şi activitățile pregătitoare din care se compune sabatul au bogate repercusiuni sociale, reflectate în acele fapte abominabile atribuite prin tradiție evreilor aflați pe pământ creştin, iar înaintea lor, creştinilor din Imperiul roman. E vorba deci mereu de infaticid ritual, de profanări religioase, de raporturi incestuoase şi de bestialitate. Dar prepararea otrăvurilor, ca şi uneltirile vinovate contra unor personaje influente sau de prestigiu, joacă de asemenea un rol important în astfel de situații. În consecință, deşi insignifiantă ca persoană, vrăjitoarea se dedă unor activități susceptibile de a afecta corpul social în ansamblul său. Iată de ce diavolul şi demonii lui nu ezită să i se alieze.

Nu mai insist asupra acuzațiilor stereotipe. Vedem bine în ce constă al doilea stereotip şi mai ales legătura lui cu primul stereotip, cel al crizei nediferențiate.

Trec la cel de-al treilea stereotip. Se întâmplă ca victimele unei mulțimi să fie absolut aleatorii; se poate, la fel de bine, ca alegerea lor să nu fie întâmplătoare. Se întâmplă chiar ca faptele criminale de care sunt acuzate să fie reale, dar nu ele joacă, chiar aşa fiind, rolul principal în alegerea operată de persecutori, ci apartenența victimelor la anumite categorii expuse în mod deosebit persecuției. Printre cei responsabili de otrăvirea râurilor. Guillaume de Machaut îi numeşte în primul rând pe evrei. Dintre toate indiciile pe care ni le furnizează, acesta cântăreşte cel mai mult în ochii noştri, fiindcă ne revelează distorsiunea persecutorie. În contextul celorlalte stereotipuri, reale şi imaginare, noi ştim că real trebuie să fie acest stereotip. Într-adevăr, în societatea occidentală şi modernă, evreii sunt frecvent persecutați.

Minoritățile etnice şi religioase tind să polarizeze împotrivă-le majoritățile. Operează aici un criteriu de selecție victimară specific, desigur, fiecărei societăți în parte, dar transcultural ca principiu. Nu există societăți care să nu-şi supună minoritățile, toate grupurile prost integrate sau pur şi simplu distincte, anumitor forme de discriminare, dacă nu de persecuție. În India

sunt persecutați mai cu seamă musulmanii, iar în Pakistan – hinduşii. Selecția victimară prezintă aşadar caracteristici universale şi ele constituie cel de-al treilea stereotip.

Pe lângă criteriile culturale şi religioase, există cele pur fizice. Boala, nebunia, malformațiile congenitale, mutilările accidentale şi chiar infirmitățile în general tind să-i polarizeze pe persecutori. Ca să înțelegem că e ceva universal în asta, ajunge să privim în jurul nostru sau chiar înlăuntrul nostru. Nici astăzi, mulți oameni nu-şi pot reprima un uşor recul la primul contact cu anormalitatea fizică. Însuşi cuvântul anormal, asemenea cuvântului ciumă în Evul Mediu, are ceva de tabu; e totodată nobil şi blestemat, sacer în toate sensurile termenului. E mai decent, aşa se crede, să fie înlocuit prin cuvântul englezesc: „handicapat".

„Handicapații" fac încă obiectul unor măsuri discriminatorii şi victimare exagerate în raport cu tulburarea pe care prezența lor o poate cauza fluenței schimburilor sociale. Ar fi spre gloria societății noastre să se simtă obligată ca, de-acum înainte, să ia măsuri în favoarea lor.

Infirmitatea se înscrie într-un ansamblu indisociabil de insemne victimare şi, în anumite colectivități – un internat şcolar, de exemplu – orice individ care manifestă dificultăți de adaptare, străinul, provincialul, orfanul, copilul de familie bună, săracul sau, pur şi simplu, ultimul venit, este mai mult sau mai puțin interschimbabil cu infirmul.

Atunci când infirmitățile ori diformitățile sunt reale, ele tind să polarizeze spiritele „primitive" împotriva indivizilor tarați. In mod similar, când un grup uman şi-a luat obiceiul de a-şi selecta victimele dintr-o anumită categorie socială, etnică, religioasă, el tinde să-i atribuie acesteia infirmitățile ori diformitățile care să intensifice polarizarea victimară, dacă într-adevăr acestea ar fi reale. Această tendință apare clar exprimată în caricaturile rasiste.

Anormalitatea poate fi regăsită nu numai în domeniul fizic, ci în toate domeniile existenței şi comportamentului. şi indiferent de domeniul în care se manifestă, anormalitatea poate servi drept criteriu preferențial în selectarea persecutaților.

Există, spre exemplu, o anormalitate socială; aici, media defineşte norma. Cu cât te îndepărtezi de statutul social cel mai comun, într-un sens ori în altul, cu atât sporesc riscurile de persecuție. Cazul celor situați la baza piramidei sociale se vede lesne.

Se remarcă însă mai puțin faptul că acestei marginalități, a celor nevoiaşi – sau marginalității din afară – se cuvine să-i mai adăugăm una, şi anume marginalitatea dinăuntru, a celor bogați şi puternici. Monarhul şi curtea lui te duc uneori cu gândul la ochiul unei tornade. Această dublă marginalitate sugerează o organizare socială turbionară. În vremuri normale, desigur, cei bogați şi puternici se bucură de tot felul de protecții şi privilegii de care cei sărmani sunt cu desăvârşire lipsiți. Dar nu circumstanțele normale ne interesează aici, ci perioadele de criză. Cea mai fugară privire aruncată istoriei universale arată că riscurile de moarte violentă provocată de o mulțime dezlănțuită sunt statistic mai ridicate pentru privilegiați decât pentru orice altă categorie.

La limită, toate însuşirile extreme atrag din timp în timp mânia colectivă, nu numai extremele bogăției şi sărăciei, ci şi cele ale succesului şi eşecului, ale frumuseții şi urâțeniei, ale viciului şi virtuții, ale putinței de a seduce şi ale putinței de a displăcea; este slăbiciunea femeilor, a copiilor şi a bătrânilor, dar şi forța celor mai vânjoşi care devine slăbiciune în fața celor mulți. Mulțimile se întorc, cu regularitate, împotriva acelora care au exercitat cândva asupra lor o autoritate deosebită.

Unii vor socoti scandalos, cred eu, să-i vadă pe cei bogați şi puternici figurând printre victimele persecuției colective, la egalitate cu cei slabi şi săraci. După ei, cele două fenomene nu sunt simetrice. Cei avuți şi puternici exercită asupra societății lor o influență ce justifică violențele cărora le pot cădea victime într-o perioadă de criză. Este sfânta revoltă a celor oprimați etc.

Granița dintre discriminare conştientă şi persecuție arbitrară e câteodată greu de trasat. Din rațiuni politice, morale, medicale etc, anumite forme de discriminare ni se par astăzi rezonabile, deşi se aseamănă cu vechi forme ale persecuției; aşa este, spre exemplu, cazul punerii în carantină, în perioada unei epidemii, a oricărui individ ce-ar putea fi contagios. Medicii din Evul Mediu se arătau ostili ideii că ciuma s-ar fi propagat prin contactul fizic cu bolnavii. Aparțineau în general unor medii luminate şi orice teorie a contagiunii aducea prea mult a prejudecată persecutorie ca să nu li se fi părut suspectă. Şi totuşi, acei medici greşeau. Pentru ca ideea de molipsire să poată reapărea şi să se impună în secolul al XlX-lea într-un context pur medical, străin mentalității persecutorii, e nevoie ca ea să nu-şi mai atragă bănuiala de revenire a vechii prejudecăți sub o nouă deghizare.

Se pune aici o problemă interesantă, dar ea nu are nimic de-a face cu prezenta lucrare. Unicul meu scop e să enumăr acele caracteristici ce tind a polariza mulțimile violente contra celor ce posedă respectivele caracteristici. Sub acest raport, toate exemplele pe care le-am citat sunt de netăgăduit. Faptul că astăzi unora din acele violențe li se poate afla o justificare nu are nici o importanță pentru tipul de analiză urmărit de mine.

Nu caut o circumscriere exactă a câmpului persecuției; nu caut să determin cu precizie unde începe şi unde încetează injustiția. Contrar a ceea ce gândesc unii, pe mine nu mă interesează să dau note bune sau rele unei orânduiri sociale şi culturale. Mă preocupă doar să arăt că există o schemă transculturală a violenței colective şi că i se pot trasa cu uşurință contururile, în mare. Existența schemei ca atare e una, faptul că un eveniment anume sau altul ține de ea e altceva. In unele situații, luarea unei decizii se vădeşte dificilă, însă nu e cazul demonstrației vizate de mine. Când se ezită în recunoaşterea unui stereotip persecutoriu în cutare sau cutare trăsătură particulară a unui eveniment determinat, rezolvarea problemei nu trebuie căutată doar la nivelul acelei trăsături, independent de contextul căruia îi aparține, ci trebuie văzut dacă nu cumva îi sunt juxtapuse şi celelalte stereotipuri.

Să iau două exemple. Majoritatea istoricilor consideră că monarhia franceză are partea ei de răspundere în Revoluția de la 1789. Atunci, executarea Mariei-Antoaneta este un fapt exterior schemei noastre? Regina aparține simultan mai multor categorii victimare preferențiale; ea nu este doar regină, ci e şi străină. Originea ei austriacă revine permanent în acuzațiile populare. Tribunalul care o condamnă e puternic influențat de populația Parisului. Primul stereotip evidențiat de noi e şi el prezent: regăsim în Revoluție toate trăsăturile caracteristice marilor crize care favorizează persecuțiile colective. Istoricii nu obişnuiesc, desigur, să trateze datele Revoluției franceze ca pe nişte elemente stereo-tipe ale uneia şi aceleiaşi scheme persecutorii. Eu nu pretind că modul acesta de gândire trebuie să se substituie peste tot ideilor noastre despre Revoluția franceză. El aruncă o lumină nu puțin interesantă asupra unei acuzații trecute adesea sub | dar care figurează explicit în procesul reginei: aceea de a fi comis un incest cu fiul eift.

Să luăm ca exemplu un alt condamnat. A comis efectiv o faptă prin care-şi atrage furia dezlănțuită a mulțimii. Negrul într-adevăr a violat o femeie albă. Violența colectivă îşi pierde caracterul arbitrar, în sensul cel mai vădit

al termenului. Ea sancționează într-adevăr actul pe care pretinde a-1 sancționa. In aceste condiții, s-ar putea imagina că nu există distorsiuni persecutorii şi că prezența stereotipurilor persecuției e lipsită de semnificația pe care i-o atribui eu. In realitate, distorsiunile persecutorii există şi ele nu contravin adevărului literal al acuzației. Reprezentarea persecutorilor rămâne irațională, prin aceea că inversează raportul dintre situația globală a societății şi transgresiunea individuală. Dacă între cele două niveluri există o legătură cauzală ori motiva-țională, ea nu poate decurge decât de la colectiv spre individual. Mentalitatea persecutorie se mişcă în sens contrar. În loc să vadă în microcosmosul individual un reflex sau o imitație a nivelului global, ea caută în individ originea şi cauza a tot ce o prejudiciază. Reală sau nu, responsabilitatea victimelor suferă aceeaşi fantastică îngroşare. Sub aspectul care ne interesează, nu există nici o deosebire între cazul Mariei-Antoaneta şi cel al negrului persecutat.

Am văzut că există un raport strâns între primele două stereotipuri. Pentru ca „nediferențierea" crizei să poată fi pusă pe seama victimelor, acestea sunt acuzate de crime „nediferența-toare". In realitate, ceea ce le desemnează persecuției sunt insem-nele lor victimare. Care este raportul dintre acest al treilea stereotip şi celelalte două? La prima vedere, insemnele victimare sunt pur diferențiale. Dar tot astfel sunt şi insemnele culturale. Înseamnă deci că există aici două feluri de a diferi, două tipuri de diferențe.

Nu există cultură în interiorul căreia fiecare să nu se simtă „diferit" de ceilalți şi să nu socotească „diferențele" ca fiind legitime şi necesare. Departe de a fi radicală şi progresistă, exaltarea contemporană a diferenței nu reprezintă decât expresia abstractă a unei viziuni comune tuturor culturilor. Orice individ are teWința să se simtă „mai diferit" de alții decât toți ceilalți, după cum orice cultură tinde să se creadă nu doar diferită de alte culturi, ci chiar cea mai diferită dintre toate, dat fiind că orice cultură întreține la indivizii care o compun acest sentiment al „diferenței".

Însemnele selecției victimare nu se referă la diferența din sânul sistemului, ci la diferența din afara lui, la posibilitatea acestuia de a diferi de propria-i diferență, altfel spus, de a nu mai diferi deloc, de a înceta să existe ca sistem.

Faptul se vede clar în cazul infirmităților fizice. Corpul omenesc e un sistem de diferențe anatomice. Dacă infirmitatea, chiar accidentală, neliniştişte, e pentru că dă impresia de dinamism destabilizator. Ea pare să amenințe sistemul ca atare. Încercăm s-o circumscriem, însă fără succes;

infirmitatea bulversează diferențele din jurul ei, făcându-le să devină monstruoase, să se precipite, să se ciocnească, să se amestece şi la limită ele ameninţă să se abolească. Diferența din afara sistemului înfricoşează prin aceea că sugerează adevărul respectivului sistem, relativitatea, fragilitatea, mortalitatea lui.

Categoriile victimare par predispuse la crime nediferen-ţiatoare. Minorităților religioase, etnice, naționale nu li se reproşează niciodată propria lor diferență, ci faptul că nu diferă aşa cum ar trebui, la limită, faptul că nu diferă deloc. Străinii se dovedesc incapabili să respecte „adevăratele" diferențe; sunt lipsiți de moravuri sau de gust, după caz; sesizează incorect diferențialul ca atare. Barbciros nu e cel ce vorbeşte o altă limbă, ci acela care amestecă singurele distincții cu adevărat semnificative, cele ale limbii greceşti. Pretutindeni, vocabularul prejudecăților tribale, naționale etc. exprimă ura nu față de diferență, ci față de pierderea ei. Nu un alt nomos* vedem în celălalt, ci anomalia, nu o altă normă, ci anormalitatea; infirmul devine diform; străinul devine apatrid. În Rusia, nu-i bine să treci drept cosmopolit. Veneticii maimuțăresc toate diferențele, întrucât nu-s marcați de niciuna. Mecanismele ancestrale se reproduc din generație în generație fără să aibă conştiinţa acestei perpetuări, adesea la un nivel, trebuie s-o recunoaştem, mai puțin letal decât în trecut. În zilele noastre, spre exemplu, antiamericanismul pretinde că „diferă" de toate prejudecățile anterioare prin aceea că îmbrățişează toate diferențele contra virusului nediferențiator de provenienţă exclusiv americană.

Pretutindeni auzim spunându-se că „diferența" e persecutată, însă discursul acesta nu aparține obligatoriu victimelor, el este acel discurs invariabil al culturilor, care devine pe zi ce trece de o universalitate şi mai abstractă prin chiar refuzul universalului, şi care nu se mai poate prezenta decât sub masca de-acum indispensabilă a luptei împotriva persecuției.

Chiar şi în culturile cele mai închise, oamenii se cred liberi şi deschişi către universal; caracterul lor diferențial face ca ariile culturale cele mai înguste, trăite din interior, să fie inepuizabile. Tot ce compromite această iluzie ne înspăimântă şi deşteaptă în noi tendinţa imemorială spre persecuție. Această pornire abordează mereu aceleaşi căi, se concretizează mereu în aceleaşi stereotipuri, răspunde mereu aceleiaşi amenințări. Contrar a ceea ce auzim repetându-se în jurul nostru, nu diferența îi obsedează pe persecutori, ci indicibilul ei contrariu, nediferențierea.

Stereotipurile persecuției sunt indisociabile şi majoritatea limbilor, fapt remarcabil, nu le disociază. E adevărat pentru latină şi greacă, de exemplu, deci şi pentru franceză, care ne obligă să

* Nimios (gr.) – obicei, convenție, lege (n. trad.).

Recurgem neîncetat, în studierea stereotipurilor, la termeni înrudiți: criză, crimă, criteriu, critică duc toate spre aceeaşi rădăcină, spre acelaşi verb grecesc krino, care înseamnă nu doar „a judeca", „a distinge", „a diferenția", ci şi „a acuza" şi „a condamna o victimă". Nu trebuie să ne încredem prea mult în etimologii şi, în ce mă priveşte, nu judec niciodată plecând de la ele. Fenomenul e însă atât de constant, încât nu se poate interzice, cred eu, observarea lui. El sugerează un raport încă disimulat între persecuțiile colective şi factorul cultural în ansamblul său. Dacă acest raport există, atunci nici un lingvist, nici un filosof, nici un om politic nu 1-a elucidat vreodată.

Capitolul III Ce este mitul?

Dre fiecare dată când o mărturie orală sau scrisă face referiri la violențe direct ori indirect colective, ne punem întrebarea clacă ea comportă şi: 1) descrierea unei crize sociale şi culturale, adică a unei nediferențieri generalizate – primul stereotip; 2) crime. nediferențiatoare" – al doilea stereotip; 3) dacă autorii desemnați ai acestor crime posedă insemne de selecție victimară, mărci paradoxale ale nediferențierii – al treilea stereotip. Există un al patrulea stereotip şi acela e violența însăşi; despre ca, ceva mai încolo.

Tocmai juxtapunerea mai multor stereotipuri într-unui şi acelaşi document ne determină să identificăm existența persecuției. Nu e necesară prezența tuturor stereotipurilor. Trei se dovedesc suficiente şi deseori numai două. Prezența lor ne determină să afirmăm că: 1) violențele sunt reale; 2) criza este reală; 3) victimele sunt alese nu în virtutea crimelor care li se atribuie, ci a însemnelor lor victimare. a tot ceea ce sugerează afinitatea lor vinovată cu criza; 4) rostul operațiunii este de a arunca asupra victimelor răspunderea acelei crize şi de a acționa asupra ei distrugând respectivele victime ori cel puțin expul-zându-le din comunitatea pe care o „poluează".

Dacă schema de mai sus e universală, ar trebui să o regăsim în toate societățile. Istoricii o regăsesc efectiv în toate societățile aliate sub jurisdicția lor, adică pe cuprinsul întregii planete, astăzi, iar în ceea ce priveşte epocile anterioare, în societatea occidentală şi predecesorii ei imediați, cu precădere Imperiul roman.

În schimb, etnologii nu reperează niciodată schema persecuției în societățile pe care le studiază. E cazul să ne întrebăm de ce. Două sunt răspunsurile posibile. 1) Societățile „etnologice” nu se dedau la persecuții decât în foarte mică măsură sau deloc, astfel încât tipul de analiză practicat în cazul lui Guillaume de Machaut nu le poate fi aplicat. E soluția spre care tinde neoprimitivismul contemporan, care opune caracterului inuman al societății noastre umanitatea superioară a tuturor celorlalte culturi. Nimeni nu îndrăzneşte să susțină, totuşi, că persecuția chiar lipseşte din societățile non-occidentale. 2) Persecuția este prezentă, dar noi nu o vedem, fie pentru că nu deținem documentele necesare, fie pentru că nu ştim să descifrăm documentele aflate în posesia noastră.

Cred că ultima ipoteză este cea corectă. Societățile mitico-ri-tuale nu sunt scutite de prezența persecuției. Deținem documente care ar trebui să îngăduie evidențierea ei: acestea conțin stereotipurile persecutorii pe care tocmai le-am enumerat şi țin de aceeaşi schemă de ansamblu ca şi felul în care sunt tratați evreii în textul lui Guillaume de Machaut. Dacă am fi logici cu noi înşine, le-am aplica acelaşi tip de interpretare.

Aceste documente sunt miturile. Pentru a-mi uşura demonstrația, voi începe cu un mit exemplar sub aspectul care mă interesează. El conține toate stereotipurile persecutorii şi nimic altceva, şi încă sub o formă izbitoare. E vorba de acel episod din mitul lui (Edip tratat de Sofocle în (Edip rege. Mă voi referi apoi la miturile ce reproduc şi ele schema persecuției, dar sub o formă mai puțin lesne de descifrat. Mă voi opri, în fine, la miturile ce resping aceeaşi schemă, dar într-un mod suficient de limpede ca să-i confirme pertinența. Procedând de la cel mai accesibil spre cel mai dificil, voi dovedi că toate miturile îşi au pesemne rădăcinile în violențe reale, îndreptate contra unor victime reale, încep deci prin mitul lui (Edip. Ciuma pustieşte Teba: primul stereotip persecutoriu. Răspunzător este (Edip, fiindcă 1-a ucis pe tatăl său şi s-a însurat cu mama sa: al doilea stereotip. Pentru a se pune capăt epidemiei, afirmă oracolul, trebuie alungat oribilul criminal. Finalitatea persecutorie este explicită. Paricidul şi incestul sunt mediatori fățişi între individual şi colectiv; aceste crime sunt într-atât de nediferențiatoare, încât influența lor se extinde prin contaminare asupra întregii societăți. Constatăm că, în textul lui Sofocle, nediferențiatul e totuna cu ciumatul.

Al treilea stereotip: insemnele victimare. Mai întâi, infirmitatea: (Edip şchioapătă. Pe de altă parte, pe acest erou nu îl cunoştea nimeni când sosise

la Teba, el era străin de fapt, dacă nu de drept. În cele din urmă, e fiu de rege şi rege el însuşi, urmaş legitim al lui Laios. Ca atâtea alte personaje mitice, (Edip face astfel încât să cumuleze marginalitatea din afară şi marginalitatea dinăuntru. Ca şi Ulise în finalul Odiseei, el e când străin şi cerşetor, când monarh atotputernic.

Singura căreia nu i se află echivalent în persecuţiile istorice e calitatea de copil abandonat. Dar toată lumea e de acord în a vedea în copilul abandonat o victimă precoce, aleasă în virtutea mărcilor de anormalitate care-i prevestesc un viitor nefericit şi care cu siguranţă nu se deosebesc de insemnele selecţiei victimare enumerate mai sus. Destinul fatal promis copilului abandonat e să se facă expulzat de propria-i comunitate. Copilul abandonat nu va fi salvat niciodată altfel decât temporar, destinul lui este cel mult amânat şi concluzia mitului verifică infailibilitatea semnelor oraculare, care îl meneau încă din fragedă pruncie violenţei colective.

Cu cât un individ posedă mai multe insemne victimare, cu atât îşi sporeşte şansele să atragă trăsnetul asupra lui. Infirmitatea lui (Edip, trecutul lui de copil abandonat, situaţia lui de străin, de parvenit, de rege, fac din el un veritabil conglomerat de insemne victimare. Dacă mitul ar purta eticheta de document istoric, cele de mai sus ne-ar sări în ochi, făcându-ne să ne întrebăm ce pot să caute aici toate aceste insemne, laolaltă cu celelalte stereotipuri ale persecuţiei. Răspunsul n-ar lăsa umbră de îndoială. Cu siguranţă că am vedea în mit ceea ce vedem şi în textul lui Guillaume de Machaut, anume darea de seamă a unei persecuţii, redactată din perspectiva persecutorilor naivi. Persecutorii îşi reprezintă victima aşa cum o văd ei într-adevăr, adică vinovată, dar nu-şi disimulează urmele obiective ale persecuţiei. Am crede că în spatele respectivului text trebuie să se fi aflat o victimă reală, aleasă nu în virtutea crimelor stereotipe de care este acuzată şi care n-au îmbolnăvit niciodată pe nimeni de ciumă, ci în virtutea tuturor trăsăturilor victimare enumerate în acelaşi text şi realmente susceptibile să polarizeze contra posesorului lor bănuiala paranoică a unei mulţimi îngrozite de spectrul ciumei.

În mit, ca şi la Guillaume de Machaut ori în procesele de vrăjitorie, întâlnim acuzaţii propriu-zis mitologice, paricidul, incestul, otrăvirea morală sau fizică a comunităţii. Aceste acuzaţii sunt caracteristice modului în care mulţimile dezlănţuite îşi concep victimele. Or, aceleaşi acuzaţii sunt juxtapuse unor criterii de selecţie victimară care ar putea fi reale. Cum să nu crezi că există o victimă reală în spatele unui text ce ne-o prezintă ca atare

şi care ne-o înfăţişează pe de o parte aşa cum persecutorii înşişi şi-o imaginează în general, iar pe de altă parte aşa cum trebuie că şi este ea în realitate, pentru a fi aleasă de persecutori reali? Pentru mai multă certitudine, expulzarea victimei se zice că se petrece în circumstanţele unei crize acute care favorizează într-adevăr persecuţia. Sunt întrunite toate condiţiile menite să-i declanşeze automat lectorului modern tipul de interpretare descris mai sus, dacă textul ar fi unul „istoric", exact tipul de interpretare pe care îl aplicăm în mod firesc tuturor textelor redactate din perspectiva persecutorilor. De ce ne abţinem în cazul mitului?

În mit, stereotipurile sunt mai complete şi mai desăvârşite decât în textul lui Guillaume. Cum s-ar putea crede că reunirea lor se datorează purei întâmplări ori unei imaginaţii întru totul gratuite, poetice, fanteziste, la fel de străine şi mentalităţii şi realităţii persecuţiei? Tocmai asta ne pretind totuşi profesorii noştri să credem, iar pe mine mă consideră extravagant atunci când sugerez contrariul.

Mi se va spune că mitul lui OEdip ar putea fi un text manipulat, dacă nu în totalitate născocit, poate de Sofocle însuşi sau de oricare altă persoană. Dacă am permanent tendinţa să încep cu mitul lui (Edip, e pentru că se dovedeşte exemplar sub raportul stereotipurilor persecutorii, gen de perfecţiune pe care şi-1 datorează, probabil, intervenţiei lui Sofocle. Dar aceasta nu schimbă cu nimic datele problemei, ba dimpotrivă. Dacă Sofocle ameliorează mitul la nivelul stereotipurilor persecuţiei, o face pentru că, spre deosebire de etnologii noştri, el bănuieşte ceva. Inspiraţia lui cea mai profundă, aşa cum mereu l-au suspectat cei ce voiau să facă din el un soi de „profet", tinde spre revelarea a ceea ce este esenţial mitic în mit, a „miticalităţii" în general, care nu constă într-un parfum literar vaporos, ci în perspectiva persecutorilor asupra propriei lor persecuţii.

Ca şi în cazul persecuţiilor medievale, în mituri stereotipurile persecutorii se află întotdeauna împreună, iar această conjuncţie nu se poate să nu fie, statistic vorbind, revelatoare. Prea sunt numeroase miturile aparţinând aceluiaşi model pentru ca repetarea acelui model să poată fi atribuită altui motiv decât unor persecuţii reale. A socoti altfel ar fi la fel de absurd ca a te pronunţa pentru caracterul pur fictiv al relatării lui Guillaume de Machaut despre evrei.

De îndată ce avem în faţa ochilor un text considerat istoric, ştim că numai comportamentul persecutoriu, perceput de mentalitatea persecutorie, poate efectua reunirea stereotipurilor care figurează în multe mituri. Persecutorii

cred că îşi aleg victima în virtutea crimelor pe care i le atribuie şi care o fac, în ochii lor, răspunzătoare de dezastrele la care ei reacționează prin persecuție, în realitate, criteriile persecutorii îi determină să reacționeze astfel, iar ei ni le transmit cu fidelitate, nu pentru că ar vrea să ne instruiască, ci pentru că nu le bănuiesc valoarea revelatoare.

În Violența şi sacrul1, am formulat pentru prima oară ipoteza potrivit căreia la originea mitului s-ar afla o victimă reală şi o violență colectivă reală. Majoritatea criticilor nu i-au recunoscut legitimitatea. Chiar şi cei mai apți, aparent, să o înțeleagă, n-au văzut în ea, în mod bizar, decât o „fabulă originară î la Rousseau", o reluare a miturilor fondatoare. Nu au recunoscut tipul de interpretare pe care eu încerc s-o deplasez înspre mit. Îmi fac iluzii, afirmă ei, în ce priveşte posibilitățile cercetării istorice în materie de mitologie. Oare aş mai putea prezenta drept sigură realitatea victimei dacă nu mi-aş exagera capacitățile interpretative?

Grăitoare obiecții. Criticii sunt convinşi că unica regulă aplicabilă oricărui text vizibil contaminat de reprezentări imaginare este regula totalei suspiciuni. Niciuna din datele unui text, îşi repetă ei, nu este mai probabilă decât cea mai improbabilă dintre ele. Dacă ar fi să respectăm întocmai această regulă, ar trebui să renunțăm la a mai extrage din mit cea mai mică informație reală. Dar cel mai improbabil element îl reprezintă, aici, geneza ciumei prin intermediul paricidului şi al incestului; tema e indubitabil imaginară, dar acesta nu-i un motiv să punem totul pe seama imaginarului, ci dimpotrivă. Imaginația care a născocit această temă nu este imaginația după care se dau în vânt literații solitari, nu e nici inconştientul subiectului psihanalitic, este inconştientul persecutorilor – acelaşi care a scornit infanticidul ritual practicat de creştini în Imperiul roman şi de evrei în lumea creştină. E aceeaşi imaginație care inventează povestea râurilor otrăvite în timpul ciumei negre.

Când are cuvântul imaginația persecutorilor, nimic din ce afirmă ea nu trebuie crezut, cu excepția a ceea ce ar putea să corespundă: 1) circumstanțelor reale ale propriei ei apariții; 2) trăsăturilor caracteristice victimelor ei obişnuite şi 3) consecințelor ce decurg cel mai des din situația de mai sus, adică violența colectivă. Dacă imaginația persecutorilor nu ne vorbeşte doar despre paricidc şi incesturi generatoare de ciumă, ci de tot ceea ce în universul real însoțeşte acest gen de credință şi de toate comportamentele ce rezultă din el, se prea poate ca imaginația să spună adevărul în toate aceste privințe, fiindcă nu-1 spune în cazul celei dintâi.

Regăsim aici toate cele patru stereotipuri persecutorii, aceeaşi îmbinare de verosimil şi neverosimil ca în textele istorice şi ea nu poate semnifica nimic altceva decât ceea ce îi cerem noi să semnifice în respectivele texte, şi anume perspectiva parțial falsă, parțial adevărată a persecutorilor convinşi de temeinicia propriei lor persecuții.

Nu e nici o naivitate în a gândi astfel. Adevărata naivitate se ascunde în cazul de față în scepticismul excesiv, incapabil să repereze stereotipurile persecuției şi să recurgă la interpretarea îndrăzneață, dar legitimă, pe care ele o reclamă. Mitul lui (Edip nu e un text literar oarecare, nu este nici un text psihanalitic, dar este în mod cert un text de persecuție; se cuvine deci a fi tratat ca text de persecuție.

Mi se va obiecta că a aplica mitului un procedeu de interpretare inventat în şi pentru istorie e un demers ce nu se înțelege de la sine. Sunt de acord, dar istoria deja consumată, am demonstrat-o mai sus, nu joacă decât un rol secundar în decriptarea reprezentărilor persecutorii. De altfel, dacă ar fi trebuit să conteze exclusiv pe istorie, această decriptare n-ar mai fi început niciodată, şi doar la începutul erei moderne a început ea.

Dacă socotim reale victimele de care ne vorbesc vânătorii de vrăjitoare, nu o facem, de regulă, pentru că informațiile noastre provin din surse independente, din surse ce nu vor fi fost controlate de către acuzatori. Fireşte, noi inserăm textul într-o rețea tic cunoştințe lămuritoare, dar această rețea însăşi nu ar exista dacă am aborda textele istorice despre persecuție aşa cum abordăm mitul lui (Edip.

Am afirmat deja că nu ştim exact locul unde se desfăşoară evenimentele relatate de Guillaume de Machaut; la limită, am putea ignora totul despre ele, inclusiv existența ciumei negre, şi tot am conchide că textul său oglindeşte pesemne un fenomen de persecuție reală. Ar fi de-ajuns conjuncția stereotipurilor persecutorii ca să ne lămurească acest lucru. De ce nu s-ar vădi ea suficientă şi în cazul mitului?

Ipoteza mea nu are nimic istoric în sensul pe care criticii mei îl dau acestui termen. Ea este pur „structurală”, aşa cum este deja felul nostru de a citi reprezentările persecutorii din istorie. Numai natura şi înlănțuirea stereotipurilor persecutorii ne determină să postulăm înrădăcinarea unui text într-o persecuție reală. Atâta vreme cât nu postulăm această geneză, nu ne putem explica nici de ce şi nici cum se face că aceleaşi teme revin necontenit şi se organizează aşa cum o fac. Din contra, de îndată de postulăm această geneză, obscuritatea se risipeşte, toate temele se explică

perfect şi nici o obiecție serioasă nu mai poate fi formulată. De aceea am şi adoptat, fără rezerve, teoria respectivei geneze pentru toate textele istorice ținând de schema persecutorie propusă de noi; drept pentru care nu mai vedem aici un postulat, ci purul adevăr al textelor cu pricina. Şi avem dreptate. Rămâne de aflat de ce soluția de mai sus nu ne vine în minte în cazul unui mit precum cel al lui (Edip.

În asta constă adevărata problemă şi tocmai pentru a o pune corect am analizat pe larg. mai devreme, tipul de interpretare declanşat spontan de reperarea stereotipurilor persecuției. Cât timp ne referim la texte istorice, avem impresia că interpretarea aceasta se impune de la sine şi că este inutil să-i precizăm etapele.

I.

Tocmai această atitudine ne împiedică să luăm distanța necesară şi să contemplăm aşa cum s-ar cuveni o înțelegere a reprezentărilor persecutorii pe care o posedăm deja, dar pe care nu o stăpânim complet, dat fiind că n-a fost nicicând explicitată cu adevărat.

Noi ştim, dar nu ştim că ştim, şi cunoaşterea noastră rămâne prizoniera acelor domenii în care s-a dezvoltat mai întâi. Nici nu bănuim posibilitățile pe care le conține în afara acelor domenii. Criticii mei nu-şi recunosc literalmente propriile cunoştințe atunci când eu le aplic mitului cedipian.

Nu le pot reproşa deloc inconsecvența de care dau dovadă. Multă vreme, eu însumi n-am recunoscut adevărata natură a ipotezei mele. Credeam că munca mea se grefa pe aceea a lui Freud şi a altor hermeneuți moderni pururi contestabili şi contestați. Criticii mei nu fac decât să împărtăşească această eroare. Îşi imaginează că surprinzătoarele mele rezultate se datorează unei noi supralicitări „metodologice”, încă şi mai contestabilă decât precedentele. Ei nu îşi mai recunosc propriul mod de interpretare nu pentru că l-aş modifica eu în vreun fel, ci pentru că îi ofer un nou câmp de aplicare, îl scot din contextul lui obişnuit. Nu îl recunoaştem, deşi ar trebui. În loc să fim atenți la ceea ce îl justifică, ne lăsăm furați de cutezanța lui. Produce efectul peştelui scos din apă, despre care te întrebi cam ce animal ar putea fi. Criticii mei îl consideră ultimul monstru zămislit de spiritul contemporan. Majoritatea obiecțiilor ce mi se aduc au la bază această eroare. Eu însumi am favorizat neînțelegerea, prin aceea că m-am desprins prea lent din impasurile în care se afundase interpretarea contemporană.

Tot ce afirm eu despre mitologie ar părea evident, chiar prea evident, dacă ar fi vorba de un document botezat „istoric”. Dacă încă nu mi-am convins

cititorii de acest lucru, o să-i conving de îndată printr-o experiență foarte simplă. Voi denatura grosolan povestea lui (Edip, dezbrăcând-o de veşmântul grec, ca s-o îmbrac după moda occidentală. Procedând astfel, mitul va decădea cu una sau două trepte pe scara socială. Nu precizez nici locul, nici data presupusului eveniment. De restul se va ocupa bunăvoința cititorului. Ea va situa automat relatarea mea undeva în lumea creştină dintre al Xll-lea şi al XlX-lea veac; nu va fi nevoie de mai mult pentru a declanşa, ca un resort, operația pe care nimănui nu-i trece vreodată prin cap să o întreprindă asupra unui mit, atâta vreme cât putem recunoaşte în el tocmai ceea ce numim îndeobşte un mit.

Recoltele sunt proaste, vacile avortează; oamenii nu se mai înțeleg între ei. Ai spune că satului i s-au făcut farmece. Vina o poartă şchiopul, e limpede. A sosit aici într-o bună zi, nu se ştie de unde, şi s-a instalat ca la el acasă. Chiar şi-a permis s-o ia de nevastă pe cea mai de vază moştenitoare din sat şi să-i facă doi copii. Se pare că la ei se petrec tot felul de lucruri necurate! Se bănuieşte că străinul i-a venit de hac primului soț al nevestei sale, un fel de potentat local, dispărut în împrejurări misterioase şi cam prea repede înlocuit şi într-un rol şi în celălalt de noul venit. Într-o bună zi, flăcăii satului s-au săturat şi, punând mâna pe furci, l-au silit pe suspectul personaj să spele putina.

Aici, nu mai ezită nimeni nici cât negru sub unghie. Fiecare se îndreaptă instinctiv spre interpretarea cerută de mine. Toată lumea pricepe că victima n-a săvârşit probabil nimic din ceea ce i se pune în cârcă, dar că toate datele ei o desemnează a servi drept supapă angoasei sau iritării concetățenilor săi. Oricine sesizează fără probleme raportul dintre verosimil şi neverosimil în această povestioară. Nimeni nu va pretinde că e vorba de o fabulă nevinovată; nimeni nu o să vadă în ea opera unei imaginații poetice gratuite ori dornice doar să ilustreze „mecanismele fundamentale ale gândirii oamenilor”.

Şi totuşi, nimic nu s-a schimbat. Structura mitului rămâne mereu aceeaşi, pentru că nu avem aici decât o plagiere grosolană a acestuia. Modul de interpretare nu este ales aşadar în baza inserării sau a neinserării textului într-o rețea de cunoştințe istorice care l-ar lumina din afară. Ajunge o schimbare de decor pentru a-1 orienta pe interpret spre o lectură pe care o respinge cu indignare când textul îi este prezentat sub o formă „curat” mitologică. Transferați povestirea noastră la polinezieni ori la indienii din America şi veți vedea reapărând respectul ceremonios pe care îl manifestă

eleniştii faţă de versiunea greacă a mitului şi care se însoţeşte, bineînţeles, cu acelaşi obstinat refuz de a recurge la interpretarea cea mai eficace. Aceasta e rezervată exclusiv universului nostru istoric, din raţiuni pe care vom căuta a le desluşi ceva mai târziu.

Ceea ce se vădeşte aici este o veritabilă schizofrenie culturală. Ipoteza mea nu s-ar dovedi inutilă chiar dacă singurul ei rezultat ar fi punerea în evidenţă a acestei schizofrenii. Interpretăm textele în funcţie nu de ceea ce sunt ele într-adevăr, ci de învelişul lor exterior, aproape că suntem tentaţi să spunem de ambalajul lor comercial. E suficient să aduci uşoare modificări prezentării unui text ca să inhibi ori, dimpotrivă, ca să declanşezi unica demistificare cu adevărat radicală de care dispunem, şi nimeni n-are cunoştinţă de această stare de lucruri.

Am vorbit până acum numai despre un mit pe care eu însumi îl recunosc ca fiind exemplar sub raportul reprezentărilor persecutorii. Se cuvine să abordăm, de asemenea, miturile care nu sunt astfel şi a căror asemănare cu textele de persecuţie nu e de domeniul evidenţei. Totuşi, dacă vom porni în căutarea celor patru stereotipuri, nu ne va fi greu să le regăsim în multe din acele mituri, dar sub o formă mai transfigurată.

Începutul miturilor se reduce adesea la o singură trăsătură. Ziua şi noaptea sunt amestecate. Cerul şi pământul comunică: zeii umblă printre oameni, iar oamenii printre zei. Între zeu, om şi animal nu există distincţie netă. Soarele şi luna sunt fraţi gemeni; se luptă neîncetat şi nu îi poţi deosebi. Soarele e prea aproape de pământ; seceta şi căldura fac existenţa insuportabilă.

La prima vedere, nimic din aceste începuturi ale vreunui mit nu poate fi legat de ceva real. E clar, totodată, că este vorba de nediferenţiere. Marile crize sociale care favorizează persecuţiile colective sunt trăite ca experienţă a nediferenţierii. Acesta-i aspectul pe care eu însumi l-am evidenţiat în capitolul precedent. Ne putem întreba aşadar dacă nu regăsim aici primul stereotip persecutoriu, însă extrem de transfigurat şi stilizat, redus la cea mai simplă expresie a sa.

Acest nediferenţiat mitic are uneori conotaţii idilice, asupra cărora voi reveni mai târziu. Cel mai ades are un caracter catastrofic. Confuzia dintre zi şi noapte semnifică absenţa soarelui şi pieirea generalizată. Soarele prea apropiat de pământ înseamnă că existenţa e la fel de imposibilă, dar dintr-o raţiune inversă. Miturile socotite, a inventa moartea,, de fapt nu o inventează, ci o disting net de viaţă, în vreme ce „la început” viaţa şi

moartea se confundă. Ceea ce înseamnă, cred eu, că e imposibil să trăieşti fără să mori, altfel spus că existența nu mai poate fi trăită o dată în plus.

Nediferențierea „primordială”, haosul „originar” îmbracă deseori un caracter puternic conflictual. Elementele indistincte nu contenesc să se lupte pentru a ajunge să se deosebească unele de altele. Tema aceasta apare dezvoltată cu precădere în textele post-vedice din India brahmanică. Totul începe întotdeauna printi-o luptă interminabilă, cu sorți de izbândă indecişi, dintre zei şi demoni, care se aseamănă într-atât încât nu îi poți deosebi, în fond, e vorba întotdeauna de reciprocitatea negativă prea rapid instaurată şi bătătoare la ochi care uniformizează comportamentele în iureşul marilor crize sociale susceptibile de a declanşa persecuții colective. Nediferențiatul nu este decât o tălmăcire parțial mitică a acestei stări de lucruri, căreia i se cade asociată tema gemenilor ori a fraților duşmani, care ilustrează în chip deosebit de economic nediferențierea conflictuală; acesta este, fără doar şi poate, motivul care face din această temă unul din cele mai clasice începuturi mitologice din întregul univers.

Levi-Strauss a fost cel dintâi care a reperat unitatea a numeroase începuturi mitice, recurgând la termenul de nediferențiat. Totuşi, pentru el acest nediferențiat are doar o valoare retorică; el serveşte de fundal pentru desfăşurarea diferențelor. Nu se pune problema raportării acestei teme la condiții sociale reale. Iar până acum n-a existat, desigur, nici o nădejde de a interoga în mod concret mitul cu privire la raporturile sale cu realul. Cele patru stereotipuri ale persecuției au modificat această stare de lucruri. Dacă vom regăsi trei dintre ele în miturile care debutează în felul tocmai descris, se va justifica, socot eu, concluzia potrivit căreia nediferențierea inițială constituie o versiune schematică, dar recog-noscibilă totuşi, a primului stereotip.

Nu are rost să zăbovesc prea mult asupra celui de-al doilea. Toate crimele atribuite de persecutori victimelor lor reapar, de regulă, în mituri. În anumite mitologii, în special în cea greacă, se întâmplă ca respectivele crime să nu fie tratate ca atare; ele sunt privite ca simple şotii, sunt minimalizate şi scuzate, dar nu înseamnă că nu sunt prezente şi, din punct de vedere al literei, dacă nu al spiritului, ele corespund perfect stereotipului nostru. În miturile mai „sălbatice”, dacă nu mai „primitive”, căci termenul e de-acum interzis, personajele principale sunt nişte redutabili transgresori şi sunt tratate ca atare. Ele îşi atrag astfel o pedeapsă ce seamănă în mod straniu destinului îndurat de victimele persecuțiilor colective. E vorba

adesea de un fel de linşaj. Sub acest aspect capital, în fond, miturile pe care eu le numesc „sălbatice” se află încă şi mai aproape decât cel al lui CEdip de fenomenele colective de care caut să le apropii.

Mai avem de identificat doar un singur stereotip în aceste mituri şi el este insemnul preferențial al selecției persecutorii. Nu-i nevoie să subliniez faptul că mitologia mondială colcăie de şchiopi, de chiori, de ciungi, de orbi şi de alți infirmi. Avem şi ciumați din belşug.

Alături de eroii dizgrațiați de soartă, există şi cei de o frumusețe excepțională, lipsiți de orice defect. Lucrul acesta nu înseamnă că mitologia este literalmente arbitrară, ci că ea preferă îndeobşte extremele şi tocmai acesta e aspectul care caracterizează, am arătat-o deja, polarizarea persecutorie.

Miturile cuprind toată gama insemnelor victimare. Nu o remarcăm, obişnuiți fiind să reținem îndeosebi apartenența victimelor la o minoritate etnică sau religioasă cunoscută. Dar insemnul acesta nu poate figura ca atare în mitologie. Nu vom afla nici evrei, nici negri persecutați. Avem în schimb, cred eu, echivalentul lor într-o temă ce joacă un rol central în oricare parte a lumii, tema străinului izgonit sau asasinat de colectivitate8.

Victima este un om venit de aiurea, un străin de vază. E invitat la o petrecere care se termină prin linşarea lui. De ce? A făcut ceva ce nu trebuia să facă; purtarea lui e percepută ca funestă; unul din gesturile sale e interpretat greşit. Şi aici, ajunge să presupunem existența unei victime reale, a unui străin real, pentru ca totul să devină limpede. Dacă, în ochii gazdelor, purtarea străinului apare ciudată ori jignitoare, e pentru că el se conformează unor reguli străine. Dincolo de un anumit prag de etnocentrism, străinul devine pur şi simplu un personaj mitologic, atât în rău, cât şi în bine. Cea mai mică neînțelegere riscă să ia o întorsătură nefericită. În spatele temei străinului asasinat, apoi divinizat, poate fi reperată o formă de „provincialism”" aşa de radicală încât nu mai izbutim s-o identificăm, tot astfel cum dincolo sau dincoace de o anumită lungime de undă încetăm să mai percepem sunetele şi culorile. Şi aici, pentru a readuce pe pământ interpretările prea filosofice, e necesară situarea acestor teme mitice într-un decor occidental şi sătesc. Pe dată ne vom lămuri despre ce este vorba, precum în mica transpunere a'dipiană întreprinsă mai devreme. Printr-o gimnastică intelectuală corespunzătoare şi mai ales prin ajustarea venerației noastre congelate față de tot ceea ce nu aparține Occidentului

modern, vom învăța repede să extindem domeniul recognos-cibilului şi al inteligibilului în mitologie.

Nu e nevoie să examinăm miturile prea îndeaproape pentru a constata că un mare număr dintre ele conțin cele patru stereotipuri ale persecuției; există, desigur, altele care nu cuprind decât trei. două, unul sau niciunul. Nu le dau uitării, dar nici nu mă sinii capabil să le analizez, deocamdată, eficient. Începem să ne dăm seama că reprezentările persecutorii deja descifrate con-stituie un veritabil fir al Ariadnci pentru orientarea în labirintul mitologici. Ele ne vor îngădui să regăsim adevărata origine – violența colectivă – chiar şi pentru miturile care nu conțin nici un stereotip al persecuției. Vom vedea mai încolo că, departe de a contrazice leza noastră ori de a necesita nu ştiu ce acrobații dubioase pentru a fi cu orice preț legate de ea, miturile complet lipsite de stereotipuri persecutorii îi vor aduce o strălucită confirmare. Pentru moment, trebuie să continuăm analiza miturilor conținând stereotipuri le identificate de noi, dar sub o formă ceva mai transfigurată, deci mai puțin lesne de reperat decât în mitul lui (Edip ori în persecuțiile medievale.

Transfigurarea aceasta mai intensă nu sapă o prăpastie de ne-trecut între mituri şi-persecuțiile deja descifrate. Tipul de care ține ea poate fi definit printr-un singur cuvânt şi acela e monstruosul.

De la romantism încoace, tindem să vedem în monstrul mitologic o veritabilă creație ex nihilo, o pură invenție. Imaginația este interpretată drept puterea absolută de a concepe forme care nu există nicăieri în natură. Examinarea monştrilor mitologici nu dezvăluie nimic de genul acesta. În monstru, se combină şi se amestecă elemente împrumutate din mai multe forme existente şi care aspiră toate le specificitate. Astfel, Minotaurul este un amestec de om şi taur. Dionysos de asemenea, dar în cazul său atenția e atrasă mai mult de zeu decât de monstrul din el, altfel spus, de amestecul formelor.

Monstruosul trebuie gândit pornind de la nediferențiere, adică de la un proces care nu afectează cu nimic realul, desigur, dar care afectează perceperea acestuia. Accelerându-se, reciprocitatea conflictuală nu suscită doar impresia încă adevărată a unor comportamente identice la antagonişti, ci descompune faptul perceput, devine vertiginoasă. Monştrii trebuie să rezulte dintr-o fragmentare a faptului perceput, dintr-o descompunere urmată de o recompunere ce nu ține cont de specificitățile naturale. Monstrul e o halucinație instabilă ce tinde retrospectiv să se cristalizeze în

forme stabile, în false specificități monstruoase, din pricină că rememorarea are loc într-o lume din nou stabilizată.

Am văzut mai sus că reprezentările persecutorilor istorici au deja, sub acest raport, ceva mitologic. Trecerea spre monstruos se situează în prelungirea tuturor reprezentărilor despre care am vorbit, reprezentarea crizei ca nediferențiată, a victimei ca vinovată de crime nediferențiatoare, a insemnelor de selecție victimară ca diformitate. Apare un punct în care monstruozitatea fizică şi monstruozitatea morală se reunesc. Crima de bestialitate*, de exemplu, naşte amestecuri monstruoase de oameni şi animale; în hermafroditismul unui Tiresias, monstruozitatea fizică nu se mai distinge de monstruozitatea morală. In definitiv, stereotipurile înseşi se amestecă pentru a da naştere monştrilor mitologici.

În monstrul mitologic, „fizicul" şi „moralul" sunt inseparabile, îmbinarea celor două elemente atinge perfecțiunea, aşa încât orice tentativă de a le separa pare sortită sterilității. Dacă am

* în sensul de raporturi sexuale între o ființă umană şi un animal (n. trad.).

Dreptate, totuşi, atunci aici se cuvine făcută distincția. Diformitatea fizică trebuie să corespundă unei trăsături reale a vreunei victime, unei infirmități reale, şchiopătatul lui (Edip ori al lui Vulcan nefiind neapărat, la origine, mai puțin real decât cel al vrăjitoarei medievale. În schimb, monstruozitatea morală satisface tendința tuturor persecutorilor de a proiecta imaginea monstruoasă pe care şi-o făuresc despre o criză sau alta, despre cutare nenorocire publică sau privată, asupra vreunui nefericit a cărui infirmitate ori stranietate sugerează o afinitate specială pentru monstruos.

Analiza mea trece drept fantezistă, deoarece monstruosul e socotit în general dovada incontestabilă a caracterului absolut fictiv, imaginar, al mitologiei. În monstru regăsim totuşi falsul sigur şi adevărul posibil de care am vorbit pe larg în eseul de față. Mi se va spune că toate stereotipurile noastre se prezintă într-o confuzie menită să descurajeze teza pe care o propun. Luate împreună, ele formează un fel de unitate, generează un climat aparte, climatul specific mitologiei, iar noi nu trebuie să facem, pare-se, nimic pentru disocierea elementelor care-1 compun, nici măcar din rațiuni estetice. Şi drept este că nici chiar cei mai buni interpreți ai noştri nu au despărțit niciodată aceste elemente. Cu toate astea, am impresia că unii cercetători nu reuşesc deloc să le pună pe acelaşi plan. Ei sunt pe cale să opereze o separare decisivă între crimele – imaginare – ale victimelor şi insemnele reale, poate – ale selecției victimare. Iată un text al lui Mircea

Eliade caracteristic pentru mitologia greacă şi care începe cu enumerarea insemnelor victimare şi se încheie cu aceea a crimelor: [Aceşti eroi] se disting prin forţa şi frumuseţea lor, dar şi prin trăsături monstruoase (statură gigantică – Herakles, Ahile, Oreste, Pelops – dar şi mult inferioară celei mijlocii), sunt teriomorfi (ex. Lycaon, „lupul") ori susceptibili să se metamorfozeze în animale. Sunt androgini (Cecrops) sau îşi schimbă sexul (Tiresias) ori se travestesc în femei (Herakles). În plus, eroii se caracterizează prin numeroase anomalii (acefalie sau policefalie; Herakles e înzestrat cu trei şiruri de dinţi); sunt mai cu seamă şchiopi, chiori sau orbi. De multe ori, eroii cad pradă nebuniei (Oreste, Bellerophon, chiar excepţionalul Herakles, alunei când îţi masacrează fiii dăruiţi de Megara). Cât priveşte comportamentul lor sexual, el este excesiv sau aberant: Herakles le fecundează într-o noapte pe cele cincizeci de fiice ale lui Thespios; Tezeu e renumit pentru numeroasele-i violuri (Elena, Ariadna etc), Ahile o răpeşte pe Stratonice. Eroii comit incesturi cu fiicele ori cu mamele lor şi masacrează din invidie, din furie sau adesea fără nici un motiv; îşi ucid chiar taţii, mamele sau rudele^.

Textul e admirabil prin densitatea trăsăturilor pertinente. Autorul reuneşte sub semnul monstruosului, fără a le amesteca însă, trăsăturile de selecţie victimară şi crimele stereotipe. Ceva din el se opune, pare-se, confundării celor două rubrici. Se instituie o disociere de fapt, ce nu e justificată însă de drept. Această distincţie mută e mai interesantă decât multe jocuri structuraliste, dar nu se poate explicita.

Monstruozitatea fizică şi monstruozitatea morală fac pereche în mitologie. Conjuncţia lor pare firească; însuşi limbajul o sugerează. Nimeni n-are nimic de spus. Dacă ar fi vorba de universul nostru istoric, posibilitatea existenţei unor victime reale n-ar putea fi exclusă. Veşnica juxtapunere a celor două monstruozităţi ni s-ar părea odioasă; am bănui că provine din mentalitatea persecutorie. Or, din ce altceva ar putea proveni? Ce altă forţă ar putea duce mereu la convergenţa celor două teme? Ca să ne liniştim, punem totul pe seama imaginaţiei. Întotdeauna contăm pe ea ca să ne sustragem realului. Dar, încă o dată, nu e imaginaţia gratuită a esteticienilor noştri, ci aceea mai tulbure a lui Guillaume de Machaut care ne pune pe urmele unor victime reale, şi o face cu atât mai bine cu cât e mai tulbure; este întotdeauna imaginaţia persecutorilor.

Monstruozitatea fizică şi monstruozitatea morală sunt suprapuse în miturile care justifică persecutarea unui infirm. Prezenţa în preajmă a

celorlalte stereotipuri ale persecuției nu lasă loc îndoielii. Îndoiala ar fi încă posibilă dacă prezența lor comună s-ar produce foarte rar, dar prea o regăsim în nenumărate exemplare; e pâinea cea de toate zilele a mitologiei.

În vreme ce un spirit critic dus de o râvnă neîndemânatică se sprijină pe imaginarul câtorva date pentru a deduce într-un text caracterul imaginar al ansamblului, un spirit dus de o bănuială mai acută se va întreba dacă nu cumva tipul de imaginar operant în mituri nu trimite implacabil, o dată în plus, la cazuri de violență reală. Vedem bine că reprezentarea e defomiată, dar sistematic defomiată şi obligatoriu în sensul persecutorilor. Această viziune strâmbă, luându-şi ca principal focar victima, radiază pornind de la ea asupra întregului tablou. Ploile de pietre evocate de Guillaume, oraşele lovite de trăsnet şi mai cu seamă râurile otrăvite nu atrag în orbita ficțiunii nici ciuma neagră, nici masacrarea țapilor ispăşitori.

Proliferarea monstruosului în mitologie suscită, se spune, o diversitate de f'orme care zădărniceşte orice lectură sistematică, deci originea unică propusă de mine nu ține. Este o obiecție la fel de serioasă ca aceea pe care am aduce-o teoriei evaporării apelor în explicarea originii norilor, în sensul că forma pururi schimbătoare a acestora ar necesita o infinitate de explicații diferite.

Cu excepția câtorva mituri exemplare, în special cel al lui GEdip, mitologia este nu direct, ci indirect asimilabilă reprezentărilor persecutorii descifrabile. În loc să prezinte câteva trăsături vag monstruoase, victima este monstru din cap până-n picioare, ceea ce o face greu reperabilă ca victimă. Nu trebuie ca din această divergență să tragem concluzia că cele două tipuri de texte nu pot avea aceeaşi geneză. Dacă intrăm în detalii, ne dăm seama că avem de-a face cu unul şi acelaşi principiu de distorsiune a faptului reprezentat, dar, în mitologie, motorul acesta funcționează la un regim superior celui din istorie.

Că aşa stau lucrurile ne-o confirmă compararea atentă a crimelor stereotipe din persecuțiile istorice şi din mituri. În toate cazurile, desigur, convingerea persecutorilor în ce priveşte vinovăția victimei este cu atât mai remarcabilă cu cât este mai irațională. Dar în persecuțiile istorice ea nu mai e îndeajuns de compactă ca să-şi disimuleze caracterul de convingere şi procesul acuzator din care rezultă. Victima este dinainte condamnată, ea nu se poate apăra, procesul ei este întotdeauna deja judecat, dar, oricât de nedrept, rămâne totuşi un proces prin natura lui.

Vrăjitoarele fac obiectul unor urmăriri perfect legale şi chiar evreii persecutați sunt explicit acuzați, şi anume de crime mai puțin neverosimile decât cele ale eroilor mitici. Dorința de relativă verosimilitate care născoceşte povestea cu „otrăvirea râurilor” ne ajută, paradoxal, să despărțim adevărul de fals în textul respectiv ca să-i înțelegem natura. Aceeaşi operație se cere efectuată şi în mitologie, dar cu o îndrăzneală sporită, datele fiind şi mai încâlcite.

În persecuțiile istorice, „vinovații” rămân suficient de distincți de „crimele” lor pentru ca să nu ne putem înşela asupra naturii procesului. Nu la fel se întâmplă în mit. Vinovatul este în aşa măsură consubstanțial greşelii lui, încât nu poate fi disociat de ea. Această greşeală apare ca un fel de esență fantastică, un atribut ontologic. În numeroase mituri, simpla prezență prin preajmă a nefericitului e de-ajuns ca să contamineze tot ce îl înconjoară, să dea ciumă oamenilor şi animalelor, să ruineze recoltele, să otrăvească mâncarea, să facă să dispară vânatul, să semene discordia în jurul lui. La trecerea lui, totul se degradează, iarba nu mai creşte. Produce dezastre la fel de firesc cum smochinul face smochine. Îi ajunge să fie ceea ce este.

Definirea victimelor drept vinovate sau criminale este, în mituri, atât de sigură de ea însăşi, relația cauzală între crime şi criza colectivă este aşa de puternică, încât cercetătorii cei mai perspicace nu au izbutit încă să disocieze aceste date şi să repereze procesul acuzator. Ca să izbuteşti, ai nevoie de firul Ariadnei, pe care noi înşine îl urmăm, şi anume de textul persecutoriu, fie el medieval sau modern.

Până şi textele istorice care îmbrățişează cu maximă vigoare viziunea persecutorie nu reflectă niciodată decât o convingere diminuată. Cu cât se înverşunează să demonstreze justețea cauzei lor nedrepte, cu atât reuşesc mai puțin. Dacă mitul ne-ar spune: „Neîndoios că GEdip 1-a ucis pe tatăl său, cu siguranță că s-a culcat cu mama sa”, am recunoaşte tipul de minciună pe care îl întruchipează; ne-ar vorbi în stilul persecutorilor istorici, care este cel al convingerii. Dar mitul vorbeşte în stilul potolit al faptului indubitabil, afirmând: „(Edip 1-a ucis pe tatăl său şi s-a culcat cu mama sa” pe tonul ce s-ar adopta pentru a afirma: „După zi urmează noapte” ori „Soarele răsare din est”.

Distorsiunile persecutorii scad pe măsură ce trecem de la mituri la persecuțiile occidentale. Tocmai această diminuare ne-a permis să le descifrăm, în primul rând, pe cele din urmă. Se impune ca această primă

descifrare să slujească astăzi drept trambulină pentru a ajunge la mitologie. Mă ghidez după textele care, mai lesne de interpretat, au fost deja interpretate, precum Guillaume de Machaut, ca să acced pentru început la lectura mitului lui (Edip, apoi la aceea a unor texte din ce în ce mai dificile, printr-un demers continuu care să ne ducă la reperarea tuturor stereotipurilor persecuției şi, în consecință, la postularea unor violențe reale şi a unor victime reale în spatele unor teme într-atât de fantastice, încât părea aproape de neconceput ca într-o bună zi să înceteze a mai fi considerate „pur şi simplu imaginare”.

Strămoşii noştri medievali luau în serios cele mai demente născociri: otrăvirea fântânilor de către evrei sau leproşi, infan-ticidele rituale, măturile vrăjitoarelor, orgiile diavoleşti la lumina lunii. Amestecul lor de cruzime şi credulitate ni se pare de nedepăşit. Şi totuşi, miturile îl depăşesc; persecuțiile istorice țin de o superstiție degradată. Ne credem la adăpost de iluziile mitice fiindcă am jurat să nu vedem nimic în ele. În realitate, a considera torul drept iluzoriu este un mod mai ingenios de a eluda chestiunile jenante, decât să consideri totul ca fiind adevărat. Cel mai bun alibi, cel mai categoric, îl reprezintă tot această neîncredere abstractă ce neagă realitatea violenței sugerate de mit.

Ne-am obişnuit ca până şi trăsăturile verosimile ale eroilor mitologici să le socotim ca fiind neapărat fictive, numai pentru că sunt asociate unor trăsături neverosimile. În asta constă, dictată veşnic de aceeaşi falsă prudență, invariabila prejudecată a ficțiunii care ne-ar împiedica să recunoaştem realitatea masacrelor antisemite, dacă i-am îngădui să ne domine, în citirea textului lui Guillaume de Machaut. Noi nu punem la îndoială realitatea acelor masacre sub pretextul că se juxtapun unei diversități de născociri mai mult ori mai puțin semnificative. Nu trebuie să ne îndoim, aşadar, nici în cazul miturilor.

În textele persecutorilor istorici, chipul victimelor transpare dindărătul măştii marcate de lacune şi fisuri, în vreme ce, în mitologie, masca este încă intactă; ea acoperă aşa de bine întreaga față, încât nici nu bănuim că este vorba de o mască. Nu se află nimeni în spatele ei, credem noi, nici victime, nici persecutori. Aducem puțin cu ciclopii, frații săi pe care Polifem, orbit de Ulise şi tovarăşii lui, îi cheamă zadarnic în ajutor. Ne păstrăm unicul ochi pentru ceea ce numim istorie. Cât priveşte urechile noastre, în caz că avem aşa ceva, ele nu aud niciodată decât acel nimeni, nimeni. Înrădăcinat

în violența colectivă însăşi şi care ne determină s-o considerăm ca nulă şi neavenită, complet inventată de un Polifem pradă improvizației poetice.

Monştrii mitologici nu mai reprezintă pentru noi specii supranaturale sau chiar naturale, genuri teologice sau chiar zoologice, ci cvasi-genuri ale imaginarului, fabuloase „arhetipuri" îngrămădite în inconştienturi mai mitice decât miturile înseşi. Ştiința noastră despre mituri are o întârziere de patru sute de ani față de critica istorică, dar obstacolul ce se ridică înainte-i nu e insurmontabil. Nu se pune problema depăşirii vreunei limite fireşti a vederii, de a sesiza, spre exemplu, echivalentul infraroşului sau al ultravioletului din domeniul culorilor. A fost o vreme când nimeni nu ştia să descifreze nici măcar distorsiunile persecutorii ale propriei noastre istorii. Am sfârşit prin a învăța s-o facem. Putem data această izbândă. Ea se situează la începutul epocii moderne şi nu constituie, socot eu, decât o primă etapă într-un proces al descifrării niciodată întrerupt cu adevărat, dar care bate pasul pe loc de secole, din pricină că nu se orientează pe o cale într-adevăr fecundă, căutând a se extinde şi asupra mitologiei.

Să ne ocupăm acum de o dimensiune esențială a miturilor, nu întru totul, însă aproape absentă din persecuțiile istorice, dimensiunea sacră. Persecutorii medievali şi moderni nu-şi venerează victimele, ci doar le urăsc. Sunt aşadar uşor de reperat ca atare. Mai greu e să reperezi victima într-o ființă supranaturală ce constituie obiectul vreunui cult. Desigur, isprăvile glorioase ale eroului seamănă câteodată până la confuzie cu crimele stereotipe comise de victimele colective. Ca şi aceste victime, de altfel, eroul va fi mai curând alungat şi chiar ucis de către ai săi. Dar cei ce se pretind experți, de la grecii târzii la toți eleniştii moderni, se pun de acord în a minimaliza aceste incidente supărătoare, nişte năzbâtii atât de mărunte, susțin ei, într-o carieră aşa de nobilă şi transcendentală, încât pomenirea lor dovedeşte prost gust.

Miturile secretă sacrul şi par incomparabile cu textele care nu-1 secretă. Oricât de frapante ar fi asemănările semnalate în paginile precedente, ele pălesc înaintea acestei neasemănări. Încerc să explic miturile reperând în ele distorsiuni persecutorii mai radicale decât aceea înregistrată de persecutorii noştri istorici atunci când îşi rememorează propriile persecuții. Până acum, metoda a dat roade, căci am regăsit în mituri, mai deformat, tot ceea ce figurează şi în textele de persecuție. Dar iată că o dificultate îşi face simțită prezența. În mituri, avem sacru, iar în textele de persecuție nu avem deloc. Ne putem întreba de nu cumva o să pierdem tocmai esențialul. Deşi

mitologia este, la nivelul de jos, vulnerabilă la metoda mea comparativă, ea va scăpa veşnic acestei metode graţie nivelului superior, afirmă idealiştii noştri, prin dimensiunea transcendentală pe care o comportă şi care rămâne de neatins.

Nici vorbă de aşa ceva, socot eu, şi o pot demonstra în două feluri. Plecând de la asemănările şi deosebirile dintre cele două tipuri de texte, putem efectiv deduce, printr-un raţionament foarte simplu, natura sacrului şi necesitatea prezenţei lui în mituri. Mă voi întoarce apoi la textele persecuţiei şi voi arăta că, în ciuda aparenţelor, subzistă în ele urme de sacru, care corespund foarte precis cu ceea ce se poate aştepta de la aceste texte, cu condiţia să recunoaştem în ele, aşa cum fac eu de aici încolo, nişte mituri degradate şi pe jumătate descompuse.

Pentru a înţelege ce se petrece cu sacrul, trebuie pornit de la ceea ce am numit stereotipul acuzării, iluzoria culpabilitate şi responsabilitate a victimelor; mai întâi de toate, trebuie să recunoaştem aici o veritabilă credinţă. Guillaume de Machaut crede sincer în otrăvirea râurilor de către evrei. Jean Bodin crede sincer în pericolele la care vrăjitoria expune Franţa timpului său. Nu-i obligatoriu să simpatizăm cu această credinţă pentru a-i admite sinceritatea.

Fără a fi o inteligenţă mediocră, Jean Bodin crede totuşi în vrăjitorie. Două secole mai târziu, aceeaşi credinţă va stârni hohote de râs chiar unor indivizi cu posibilităţi intelectuale foarte limitate.

De unde pot să provină, atunci, închipuirile unui Jean Bodin ori Guillaume de Machaut? Ele sunt vizibil de natură socială şi sunt iluzii întotdeauna împărtăşite de un mare număr de oameni, în majoritatea societăţilor umane, credinţa în vrăjitorie nu aparţine doar anumitor indivizi sau chiar mai multora, ci tuturor.

Credinţele magice se scaldă într-un anumit consens social. Deşi departe de a fi unanim în veacul al XVI-lea şi chiar în cel de-al XlV-lea, consensul acesta rămâne totuşi larg, cel puţin în unele medii, având asupra indivizilor un efect destul de coercitiv. Excepţiile nu sunt încă suficient de numeroase, ele nu au suficientă influenţă ca să împiedice persecuţiile. Reprezentarea perse-cutorie păstrează anumite trăsături caracteristice unei reprezentări colective, în sensul lui Durkheim.

Am văzut în ce constă această credinţă. Vaste categorii sociale se confruntă cu flageluri la fel de terifiante precum ciuma ori cu greutăţi mai puţin vizibile uneori. Graţie mecanismului persecutoriu, angoasa şi frustrările

colective îşi află o satisfacere vicariantă pe seama unor victime ce provoacă lesne coalizarea împotriva lor, în virtutea apartenenței la minorități prost integrate etc.

Înțelegerea noastră cu privire la acest fapt rezultă din reperarea într-un text a stereotipurilor persecuției. O dată ce-am dobândit această înțelegere, exclamăm aproape întotdeauna: victima este un țap ispăşitor. Toată lumea înțelege perfect această expresie; nimeni nu ezită asupra sensului pe care trebuie să i-1 dea. Tap ispăşitor desemnează simultan inocența victimelor, polarizarea colectivă împotriva lor şi finalitatea colectivă a respectivei polarizări. Persecutorii se izolează în „logica" reprezentării persecutorii şi nu pot să mai iasă din ea. Poate că Guillaume de Machaut n-a participat niciodată personal la violențe colective, dar îşi însuşeşte reprezentarea persecutorie ce alimentează acele violențe şi se nutreşte, la rându-i, din ele; poetul ia parte la efectul colectiv numit țap ispăşitor. Polarizarea exercită o asemenea constrângere asupra celor polarizați, încât victimelor le este cu neputință să se dezvinovățească.

Spunem deci „țap ispăşitor" pentru a rezuma tot ce am afirmat până aici referitor la persecuțiile colective. A rosti „țap ispăşitor" dinaintea unui Guillaume de Machaut înseamnă să semnalăm că nu ne lăsăm păcăliți de această reprezentare şi că am făcut ceea ce trebuia făcut pentru a-i demonta mecanismul, înlocuindu-1 apoi cu propria noastră lectură.

„Țap ispăşitor" rezumă tipul de interpretare pe care aş dori să îl extind şi asupra mitologiei. Din păcate, cu această expresie se întâmplă ca şi cu interpretarea însăşi. Sub pretext că toată lumea ştie s-o întrebuințeze, nimănui nu-i trece prin cap să-i verifice exact semnificațiile şi neînțelegerile se înmulțesc.

În cazul lui Guillaume de Machaut şi în general în textele de persecuție, această accepție n-are legătură directă cu ritul țapului ispăşitor aşa cum este el descris în Levitic, nici cu celelalte rituri numite uneori „de țap ispăşitor", pentru că se aseamănă mai mult sau mai puțin celui din Levitic.

De îndată ce reflectăm la „țapul ispăşitor" ori gândim această expresie în afara contextului persecutoriu, avem tendința să-i modificăm sensul. Ne revine în minte ritul; cum e vorba de o ceremonie religioasă care se desfăşura la dată fixă şi era oficiată de preoți, ne vine ideea că era vorba de o manipulare deliberată. Imaginăm nişte strategi abili care nu ignoră nimic din mecanismele victimare şi sacrifică victime nevinovate în cunoştință de cauză, mânați de machiavelice gânduri ascunse.

E posibil ca astfel de lucruri să se petreacă, mai ales în epoca noastră, însă ele nu s-ar produce nici chiar astăzi, dacă eventualii manipulatori n-ar dispune, pentru a-şi urzi fărădelegile, de o masă eminamente manipulabilă, altfel spus de oameni susceptibili să se lase prinşi în sistemul reprezentării persecutorii, de indivizi capabili de credință în ce priveşte țapului ispăşitor.

Guillaume de Machaut nu are, evident, nimic dintr-un manipulator. Nu'e destul de deştept pentru asta. Dacă în lumea lui manipularea se practică deja, atunci Guillaume merită să figureze printre cei manipulați. Detaliile revelatoare din textul său nu sunt astfel pentru el, lucru cu totul evident, ci exclusiv pentru noi, care le pătrundem adevărata semnificație. Am vorbit mai devreme de persecutori naivi, aş fi putut vorbi, la fel de bine, despre inconştiența lor.

Conştiința prea lucidă şi calculată a tot ceea ce înseamnă „țap ispăşitor" în accepție modernă elimină tocmai esențialul, credința persecutorilor adică în vinovăția victimei lor, încarcerarea lor în iluzia persecutorie, care nu este, după cum s-a văzut, un lucru simplu, ci un veritabil sistem de reprezentare.

Încarcerarea în acest sistem ne îndreptățeşte să vorbim de un inconştient persecutoriu, iar dovada existenței lui e că până şi cei mai versați indivizi din zilele noastre în a descoperi țapii ispăşitori ai celorlalți, şi doar bunul Dumnezeu ştie că am devenit maeştri în materie, nu îi descoperă niciodată pe cei aflați în propria lor ogradă. Sub acest aspect, nimeni sau aproape nimeni nu se simte în culpă. Pentru a surprinde enormitatea misterului, trebuie să ne interogăm pe noi înşine. Să se întrebe fiecare cum stă cu țapii ispăşitori. Personal, nu-mi cunosc vreunul şi sunt convins, dragă cititorule, că te afli în aceeaşi situație. Avem şi unul şi celălalt doar antipatii legitime. Cu toate astea, universul colcăie de țapi ispăşitori. Iluzia persecutorie bântuie mai mult ca niciodată, nu la fel de tragică, desigur, ca pe vremea lui Guillaume de Machaut, dar şi mai perfidă încă. Hypocrite lecteur, mon semblable, num fi ere.

Dacă aici am ajuns, în vreme ce noi rivalizăm prin putere de înțelegere şi subtilitate în reperarea țapilor ispăşitori individuali şi colectivi, în ce stadiu se afla oare, la acest capitol, secolul al XlV-lea? Pe atunci, nimeni nu descifra reprezentarea persecutorie aşa cum o descifrăm noi astăzi. Expresia „țap ispăşitor" nu avea încă sensul pe care i-1 atribuim în prezent. Ideea că mulțimi sau chiar societăți întregi pot deveni prizonierele propriilor lor iluzii victimare rămânea de neconceput. Dacă s-ar fi încercat să li se explice

o asemenea posibilitate, mai mult ca sigur că oamenii Evului Mediu n-ar fi înțeles-o.

Guillaume de Machaut merge mai departe decât noi în supunerea la efectele sindromului de țap ispăşitor. Universul lui e şi mai afundat decât al nostru în inconştiență persecutorie, dar nu la fel de mult, fără îndoială, ca universurile mitologice. Am văzut că la Guillaume doar o mică parte din ciuma neagră, şi nu cea

* O! cititor fățarnic – tu, semenul meu frate! (trad. de Al. Philippide). versul final din Au lecteur de Charles Baudelaire (n. trad.).

Mai rea, cade în seama țapilor ispăşitori; în mitul lui (Edip, e vorba de toată ciuma. Ca să explice epidemiile, universurile mitologice n-au nevoie de altceva decât de crime stereotipe şi, bineînțeles, de cei ce se fac vinovați de ele. Pentru constatarea acestui lucru, e suficient să consultăm documentele etnologice. Etnologii îşi acoperă fața la auzul blasfemiilor mele, întru confirmarea cărora, însă, ei au strâns de mult toate dovezile necesare. În societățile zise etnologice, apariția unei epidemii atrage imediat bănuiala comiterii unor infracțiuni în dauna regulilor fundamentale ale comunității. E interzis să calificăm drept primitive aceste societăți. În schimb, suntem siliți să calificăm de primitivă orice prelungire, în universul nostru, a credințelor şi comportamentelor persecutorii de tip mitologic.

Reprezentarea persecutorie este mai viguroasă în mituri decât în persecuțiile istorice şi tocmai această vigoare ne deconcertează, în comparație cu această credință de granit, a noastră nu înseamnă mare lucru. Reprezentările persecutorii din istoria noastră sunt întotdeauna şovăielnice şi reziduale, iată de ce sunt grabnic demis-tificate, cel mult după câteva secole, în loc să dureze milenii, asemenea mitului lui CEdip, şi să sfideze, chiar şi astăzi, eforturile noastre de a le pătrunde.

Această credință formidabilă ne rămâne de-acum străină. Putem cel mult încerca să ne-o imaginăm urmărind-o pas cu pas în texte. Constatăm atunci că tot ceea ce e numit îndeobşte sacrul c totuna cu caracterul orb şi masiv al acestei credințe.

Să chestionăm acest fenomen şi întâi de toate condițiile lui de posibilitate. Nu ştim în ce constă puterea acestei credințe, dar bănuim că ea corespunde unui mecanism al țapului ispăşitor mai eficient decât cele acționând în zilele noastre, unui alt regim, superior celui deținut de noi, al funcționării persecuției. Judecând după preponderența numerică a universurilor

mitologice, regimul acesta superior este regimul normal al umanității şi excepție de la el face societatea noastră.

O credință aşa de puternică nu s-ar putea instaura şi mai ales perpetua când persecutorii şi-o rememorează, în miturile lor, după moartea victimei, dacă raporturile din sânul comunității ar fi de natură s-o pună la îndoială, altfel spus dacă aceste raporturi nu ar fi mereu revizuite. Pentru ca persecutorii să fie cu toții animați de aceeaşi credință în puterea malefică a victimei lor, e nevoie ca ea să polarizeze efectiv toate bănuielile, tensiunile şi represaliile care otrăveau aceste raporturi. Comunitatea se cere efectiv purificată de aceste otrăvuri, ea trebuie să se simtă eliberată, reconciliată cu ea însăşi.

E chiar ceea ce sugerează concluzia celor mai multe mituri. Ea ne înfățişează o veritabilă reîntoarcere a ordinii compromise în timpul crizei, cel mai adesea naşterea unei ordini cu totul noi din uniunea religioasă a comunității revitalizate de încercarea prin care tocmai a trecut.

În mituri, perpetua conjuncție dintre o victimă foarte vinovată şi un deznodământ în acelaşi timp violent şi eliberator nu se poate explica decât prin forța extremă a mecanismului țapului ispăşitor. Această ipoteză rezolvă, într-adevăr, enigma fundamentală a oricărei mitologii: ordinea absentă ori compromisă de țapul ispăşitor se restabileşte sau se stabileşte prin intermediul celui care a tulburat-o mai întâi. Da, chiar aşa este. Se poate concepe ca o victimă să fie socotită responsabilă de nenorocirile publice, şi exact asta se întâmplă în mituri, ca şi în persecuțiile colective, dar iată că în mituri, şi numai în mituri, aceeaşi victimă readuce ordinea, o simbolizează şi chiar o întrupează.

Specialiştilor noştri încă nu le vine să creadă. Transgresorul se preschimbă în restaurator şi chiar în întemeietor al ordinii pe care a transgresat-o oarecum cu anticipație. Supremul delincvent se transfonnă în stâlp al ordinii sociale. Există mituri în care acest paradox apare mai mult sau mai puțin atenuat, cenzurat sau machiat, probabil de fidelii pe care îi scandaliza deja aproape la fel de mult ca pe etnologii noştri contemporani, dar – asupra acestui aspect vom reveni ceva mai departe – paradoxul acesta transpare la fel de bine şi din spatele machiajului. El este eminamente caracteristic mitologiei.

Iată aşadar enigma care îl frământa pe Platon, atunci când se plângea de imoralitatea zeilor homerici. Interpreții care nu eludează această enigmă dau chix de secole tot încercând să o dezlege. Ea este totuna cu enigma sacrului primitiv, altfel spus cu răsturnarea benefică a atotputerniciei malefice

atribuite țapului ispăşitor. Pentru a înțelege această răsturnare şi a rezolva această enigmă, trebuie să privim din nou cu atenție conjuncția temelor noastre, cele patrii stereotipuri ale persecuției, puțin deformate, plus deznodământul care ne înfățişează nişte persecutori reconciliați. Ei trebuie să fie într-adevăr astfel. Motive de îndoială nu există, fiindcă ei îşi rememorează încercările prin care au trecut după moartea victimei, atribuindu-i-le totdeauna şi fără ezitare acesteia.

Reflectând asupra celor de mai sus, nu aflăm în ele nimic surprinzător. Cum şi-ar putea explica persecutorii sfârşitul crizei, adică propria lor reconciliere? Ei nu-şi pot aroga meritul de a o fi generat. Terifiați cum sunt de propria lor victimă, se concep pe ei înşişi ca fiind în întregime pasivi, pur reactivi, complet dominați de acel țap ispăşitor chiar în clipa în care se năpustesc asupra lui. Sunt convinşi că orice inițiativă îi aparține lui. În câmpul lor de reprezentare, nu există loc decât pentru o singură cauză şi ea înregistrează un triumf absolut, absorbind orice altă cauzalitate, şi această cauză e țapul ispăşitor. E imposibil ca persecutorilor să li se întâmple ceva fără ca acel ceva să nu fie imediat pus în legătură cu țapul ispăşitor, iar dacă li se întâmplă să se reconcilieze, tot el are de câştigat, răspunzător de toate devine unul singur, responsabil absolut – el va fi răspunzător de vindecare, pentru că e deja răspunzător de îmbolnăvire. Aici nu poate fi vorba de paradox decât într-o perspectivă dualistă, prea îndepărtată de experiența victimară ca să-i mai resimtă unitatea şi care se consacră mai ales deosebirii nete dintre „bine” şi „rău”.

Țapii ispăşitori nu vindecă, fireşte, nici adevăratele epidemii, nici secetele, nici inundațiile. Însă principala dimensiune a oricărei crize, am mai spus-o, este felul în care ea afectează raporturile umane. Se pune în mişcare un proces de reciprocitate negativă care, nutrindu-se din sine însuşi, nu are nevoie de cauze exterioare pentru a se perpetua. Atâta vreme cât cauzele exterioare persistă, o epidemie de ciumă, spre exemplu, țapii ispăşitori se vor dovedi ineficace. În schimb, de îndată ce aceste cauze nu mai acționează, cel dintâi țap ispăşitor care se iveşte va pune capăt crizei, lichidându-i sechelele interpersonale prin proiectarea oricărei fărădelegi asupra victimei. Țapul ispăşitor acționează numai asupra raporturilor umane alterate de criză, dar va lăsa impresia că acționează în egală măsură şi asupra cauzelor ei exterioare, molimă, secetă şi alte calamități obiective.

Dincolo de un anumit prag al credinței, efectul de țap ispăşitor inversează complet raporturile dintre persecutori şi victima lor, iar această inversare

produce sacrul, strămoşii întemeietori şi divinitățile. Ea face din victimă, pasivă în realitate, singura cauză activă şi atotputernică în ochii unui grup care se consideră el însuşi în întregime pasiv. Dacă grupurile umane se pot îmbolnăvi ca grupuri, din rațiuni ținând de cauze obiective ori numai de grupurile însele, dacă raporturile din interiorul grupurilor se pot deteriora, apoi reabilita grație unor victime unanim detestate, este evident că grupurile îşi vor reaminti acele maladii sociale conform credinței iluzorii care facilitează eradicarea lor, credința în atotputernicia țapilor ispăşitori. In consecință, repulsiei unanime față de cel ce îmbolnăveşte trebuie că i se suprapune adorația unanimă pentru tămăduitorul aceleiaşi maladii.

Se cade să recunoaştem în miruri nişte sisteme ale reprezentării persecutorii analoge sistemelor noastre, complicate însă de eficacitatea procesului persecutoriu. Tocmai această eficacitate refuzăm s-o recunoaştem noi, fiindcă ne scandalizează de două ori, pe planul moralei şi pe cel al inteligenței. Putem recunoaşte prima transfigurare a victimei, cea malefică, şi ea ni se pare normală, dar nu putem recunoaşte, în schimb, cea de-a doua transfigurare, benefică, şi ni se pare de neconceput ca ea să se suprapună celei dintâi fără să o anuleze, cel puțin în faza de început.

Oamenii trăitori în grup sunt supuşi unor variații bruşte cât priveşte raporturile dintre ei, atât la bine, cât şi la rău. Dacă ei atribuie un ciclu complet de variații victimei colective care înlesneşte întoarcerea la normalitate, vor desprinde obligatoriu din acest dublu transfer credința într-o putere transcendentă dublă şi unică totodată, care le aduce alternativ pieirea şi mântuirea, pedeapsa şi răsplata. Această putere se manifestă prin intermediul unor violențe cărora le este victimă, dar mai cu seamă misterioasă instigatoare.

Dacă această victimă îşi poate răspândi binefacerile, de dincolo moarte, asupra celor care au ucis-o, înseamnă că a înviat sau că nu a murit cu adevărat. Cauzalitatea țapului ispăşitor se impune cu asemenea forță, încât nici moartea nu o poate stăvili. Ca să nu renunțe la victimă în postura ei cauzală, la nevoie o reînvie, o imortalizează, cel puțin pentru o vreme, inventează tot ceea ce numim transcendent şi supranatural10.

Capitolul IV Violență şi magie v_^a să explic sacrul, am făcut comparație între reprezentările persecutorii care îl comportă şi cele care nu îl comportă. Am reflectat asupra a ceea ce are specific mitologia în raport cu persecuțiile istorice. Dar această specificitate e relativă şi relativitatea ei am neglijat-o. Am vorbit despre distorsiunile istorice ca şi cum ar fi cu desăvârşire străine

sacrului, ceea ce nu-i adevărat. În textele medievale şi moderne, sacrul are, ce-i drept, o pondere din ce în ce mai scăzută, dar de supraviețuit, supraviețuieşte. N-am evidențiat cazurile de supraviețuire a sacrului pentru a nu minimaliza distanța dintre mitologie şi acele texte despre care eu afirm tocmai că îngăduie reducerea respectivei distanțe. A te sprijini pe asemănări aproximative ar fi, aici, cu atât mai stânjenitor cu cât există o explicație perfectă pentru deosebiri, şi aceasta e mecanismul țapului ispăşitor, veritabil generator de distorsiuni persecutorii, inteligibile sau ininteligibile, mitologice ori nu, după regimul de funcționare, mai mult sau mai puțin înalt, al acestui mecanism.

Această diferență de regim fiind de-acum postulată, pot reveni asupra urmelor de sacru care persistă încă în jurul distorsiunilor inteligibile şi pot să mă întreb dacă ele funcționează la fel ca în mituri, confirmând sau nu definiția teoretică formulată mai devreme.

În persecuțiile medievale, în prim-plan se află ura şi ea ne ia uşor ochii. Mai ales în cazul evreilor. Cu toate astea, în aceeaşi perioadă, medicina evreiască se bucură de un prestigiu excepțional. La baza lui se află, probabil, o explicație rațională, o reală superioritate a unor practicieni mai deschişi decât alții progresului ştiințific. Dar în cazul ciumei, explicația nu convinge câtuşi de puțin. Medicina cea mai bună nu valorează mai mult decât cea mai proastă. Mediile aristocratice şi populare preferă medicii evrei pentru că asociază puterea de a vindeca puterii de a îmbolnăvi. Deci nu trebuie să credem că acest prestigiu medical li se datorează unor indivizi care s-ar distinge de ceilalți oameni prin absența prejudecăților. Eu cred că prestigiul şi prejudecata constituie cele două fețe ale uneia şi aceleiaşi atitudini şi că trebuie să vedem în ea o formă de supraviețuire a sacrului primitiv. Chiar şi în zilele noastre, spaima aproape sacră pe care o inspiră medicul nu este străină de autoritatea sa.

Dacă se va arăta răuvoitor, evreul ne va îmbolnăvi de ciumă, dacă se va arăta binevoitor, dimpotrivă, ne va cruța sau ne va vindeca, în caz că molima deja ne va fi lovit. El apare aşadar ca ultimă scăpare în virtutea şi nu în pofida răului pe care îl poate face ori pe care 1-a făcut deja. La fel se întâmplă şi cu Apollo; dacă tebanii îl imploră pe acest zeu şi nu pe altul să-i vindece de ciumă, e pentru că îl consideră răspunzător ultim de flagelul abătut asupra lor. Prin urmare, nu trebuie să vedem în Apollo un zeu mai cu seamă binevoitor, paşnic şi senin, ori, dacă vreți, apolinic în sensul pe care Nietzsche şi esteticienii îl dau acestui termen. E un aspect, printre multe

altele, asupra căruia ei s-au înşelat, din pricina devitalizării tardive a divinităţilor Olimpului. În ciuda aparenţelor şi a anumitor atenuări teoretice, acest Apollo tragic rămâne „cel mai abominabil” dintre toţi zeii, formulare pe care Platon i-o reproşează lui Homer, de parcă ar fi vorba de o elucubraţie personală a poetului.

Dincolo de o anumită intensitate a credinţei, ţapul ispăşitor nu mai apare doar ca un receptacul pasiv al forţelor rele, ci e acel manipulator atotputernic a cărui mitologie propriu-zisă ne obligă să-i postulăm mirajul sancţionat de unanimitatea socială. A afirma că ţapul ispăşitor trece drept cauză [cause] unică a flagelului înseamnă a spune că acel flagel devine literalmente chestiunea [chose] lui şi că dispune de ea după bunul său plac pentru a pedepsi ori pentru a răsplăti, în funcţie de ce-i displace sau îi place.

Medicul evreu al reginei Elisabeta a Angliei, Lopez, a fost executat pentru tentativă de otrăvire şi practicarea magiei în momentul când se bucura de cel mai mare prestigiu la curtea Angliei. La cel mai mic eşec, la cel mai neînsemnat denunţ, parvenitul poate cădea cu atât mai jos cu cât a urcat mai sus. Asemenea lui (Edip, mântuitor al Tebei şi tămăduitor incontestabil, acest purtător de însemne victimare se prăbuşeşte în culmea gloriei într-o epocă frământată, victimă a uneia din acuzaţiile noastre stereotipe”.

Aspectul supranatural al vinii este dublat de o crimă în sens modern, ca răspuns la o cerinţă de raţionalitate caracteristică epocii, tardivă sub raportul magiei. E vorba în primul rând de otrăvire, adică de acea crimă care îl privează pe acuzat de toate garanţiile judiciare aproape la fel de necondiţionat ca acuzaţiile directe de magie; otrava e ceva atât de uşor de ascuns, mai cu seamă de către un medic, încât e imposibil să o dovedeşti, deci nu are nevoie să fie dovedită.

Afacerea de mai sus ne trimite simultan la toate exemplele noastre anterioare. Ea prezintă trăsături amintind de mitul lui (Edip, altele care trimit la Guillaume de Machaut şi la toţi evreii persecutaţi, altele care seamănă falsului mit pe care eu însumi l-am meşterit pentru a „istoriciza” mitul lui (Edip şi pentru a demonstra caracterul arbitrar al acelei decizii ce defineşte un text ca fiind istoric sau mitologic.

Dat fiind că ne aflăm aici într-un context istoric, ne orientăm automat spre o interpretare psihosociologică şi demistificatoare. Mirosim cabala urzită de nişte rivali invidioşi şi, prin aceasta, scăpăm din vedere aspectele care evocă sacrul mitologic.

În Lopez, ca şi în (Edip ori în Apollo însuşi, stăpânul vieții e acelaşi cu stăpânul morții, căci e stăpânul acestui oribil flagel numit boală. Lopez este rând pe rând miraculos dătător de sănătate şi un nu mai puțin miraculos dătător de boli, pe care le-ar putea de fiecare dată vindeca, în caz că ar catadicsi s-o facă. Eticheta de „istoric" aplicată textului ne determină să recurgem fără şovăială la acel tip de interpretare care ar trece drept blasfematoriu şi chiar de neconceput dacă l-am aplica mitologiei, în special mitologiei greceşti. Sunt pasăre, priviți-mi aripile, sunt şoarece, trăiască şobolanii. Prezentați lucrurile sub forma mitului şi veți obține un puternic simbol al condiției umane, al suişurilor şi coborâşurilor destinului; priviți cum se entuziasmează umaniştii noştri. Readuceți povestirea în universul elisabetan şi nu mai rămâne din ea decât o sordidă afacere de palat, extrem de caracteristică ambițiilor frenetice, violențelor ipocrite şi superstițiilor dezgustătoare ce bântuie în permanență doar universul occidental şi modern. A doua viziune este, cu siguranță, mai veridică decât prima, dar nu absolut veridică totuşi, prin aceea că unele rămăşițe ale inconştienței persecutorii ar mai putea juca un rol în afacerea Lopez. Dar această viziune nu ține seama de ele. Ea înnegreşte universul nostru istoric evidențiindu-i crimele, reale, de altfel, pe fondul fals luminos al unei inocențe rousseauiste de care doar noi am duce lipsă.

În spatele zeilor tămăduitori, se află întotdeauna nişte victime, iar victimele posedă întotdeauna ceva medicinal. Ca şi în cazul evreilor, cei care le denunță pe vrăjitoare sunt aceiaşi cu cei care recurg la serviciile lor. Toți persecutorii le atribuie victimelor lor o nocivitate susceptibilă de a se converti în pozitivitate şi viceversa.

Toate aspectele din mitologie se regăsesc, sub o formă mai puțin intensă, în persecuțiile medievale. Este cazul monstruosului care se perpetuează în acestea într-o manieră lesne recog-noscibilă, dacă îți dai osteneala să compari fenomene pe care o decizie oarbă le-a decretat de necomparat.

Confuzia între animal şi uman constituie cel mai important şi mai spectaculos mod de manifestare a monstruosului mitologic. El se regăseşte la victimele medievale. Vrăjitori şi vrăjitoare sunt socotiți ca având o afinitate specială pentru țap, animal extrem de malefic. La procese, suspecților li se studiază picioarele pentru a se vedea dacă nu-s despicate şi li se pipăie fruntea pentru ca orice proaiberanță neînsemnată să fie interpretată drept corn incipient. Face ravagii ideea cum că frontierele între animal şi om tind să se şteargă la purtătorii de însemne victimare. Dacă

presupusa vrăjitoare posedă vreun animal obişnuit, o pisică, un câine sau o pasăre, ea va fi imediat asemănată cu acel animal şi animalul însuşi va apărea ca un fel de avatar, o întrupare temporară ori o deghizare necesară reuşitei anumitor acțiuni necurate. Respectivele animale joacă exact acelaşi rol ca lebăda lui Jupiter în seducerea Ledei sau ca taurul în aceea a reginei Pasiphae. Suntem distraşi de la remarcarea acestei asemănări de conotațiile intens negative ale monstruosului în universul medieval, sau dimpotrivă, aproape exclusiv pozitive în mitologia tardivă şi în concepția modernă despre mitologie. În decursul ultimelor secole ale istoriei noastre, scriitorii, artiştii, apoi etnologii contemporani au desăvârşit un proces de cenzură şi de edulcorare început deja în epocile zise „clasice". Voi reveni mai târziu.

Înfățişarea cvasi-mitologică a bătrânei vrăjitoare ilustrează grăitor tendința de contopire a monstruozităților fizice şi morale, semnalată deja în cazul mitologiei propriu-zise. Vrăjitoarea e şchioapă, are picioarele strâmbe, fața îi este năpădită de negi şi de felurite excrescențe care îi amplifică urâțenia. Toată ființa ei îndeamnă la persecuție. La fel se întâmplă, bineînțeles, cu evreul, în antisemitismul medieval şi modern. El nu reprezintă decât o colecție de insemne victimare concentrate asupra unei minorități de indivizi care se transformă în țintă a majorității persecutoare.

Evreul trece şi el drept legat în mod deosebit de țap şi de anumite animale. Şi în cazul său, ideea ştergerii diferențelor dintre om şi animal poate să reapară sub o formă neaşteptată. In 1575, de exemplu, Wunderzeitung-uilustrat al lui Johann Fischart din Binzwangen, de lângă Augsburg, înfățişează o evreică privindu-şi cei doi purceluşi cărora tocmai le-a dat naştere12.

Genul acesta de lucruri se regăseşte în toate mitologiile lumii, însă asemănarea dintre ele ne scapă, căci mecanismul țapului ispăşitor nu funcționează la acelaşi regim în ambele cazuri, iar rezultatul social este incomparabil. Regimul superior al mitologiei duce la o sacralizare a victimei ce tinde să ne disimuleze şi chiar să elimine uneori distorsiunile persecutorii.

Să luăm ca exemplu un mit foarte important în tot nord-vestul Canadei, în preajma cercului polar. E vorba de mitul fondator al indienilor dogrib. Citez rezumatul realizat de Roger Bastide în volumul Ethnologie generale, l'Encyclopedie de la Pleiade (p.1065):

O femeie întreține raporturi cu un câine şi aduce pe lume sase căței. Alungată de tribul său, se vede constrânsă să-şi procure singură hrana. Înlr-

o zi, revenind din junglă, descoperă că respectivii căţei erau de fapt copii şi că îşi lepădau pieile de animal ori de câte ori ea pleca de-acasă. Se preface aşadar că pleacă şi, de îndată ce odraslele şi-au lepădat pieile, ea le confiscă, silindu-le să-şi păstreze definitiv identitatea umană.

Regăsim în cele de mai sus toate stereotipurile persecuţiei, cam greu de deosebit unele de altele, dar oferind în schimb o fuziune revelatoare. Ceea ce numesc eu criza, nediferenţierea generalizată, e acelaşi lucru aici cu ezitarea între om şi câine, atât în privinţa mamei, cât şi a copiilor care reprezintă comunitatea, însemnul victimar îl constituie feminitatea, iar crima stereotipă bestialitatea. Răspunderea crizei o poartă indubitabil femeia, fiindcă ea dă naştere unei comunităţi monstruoase. Însă mitul mărturiseşte tacit adevărul. Între criminală şi comunitatea care o alungă nu există deosebire: şi una şi cealaltă sunt la fel de nediferenţiate, iar. comunitatea preexistă crimei, pentru că ea este cea care o pedepseşte. Avem de-a face prin urmare cu un ţap ispăşitor acuzat de o crimă stereotipă şi tratat în consecinţă: (dungată de tribul său, se vede constrânsă să-şi procure singură hrana.

Nu sesizăm legătura cu evreica din Binzwangen, acuzată că a născut purceluşi, fiindcă aici mecanismul ţapului ispăşitor funcţionează din plin şi devine fondator, convertindu-se în pozitivitate. Iată de ce comunitatea este în acelaşi timp anterioară şi ulterioară crimei pe care o pedepseşte: ea însăşi se naşte din această crimă, nu neapărat întru monstruozitatea-i temporară, ci întru umanitatea ei bine diferenţiată. Ţapului ispăşitor, acuzat la început că face comunitatea să oscileze între om şi animal, îi revine meritul de a stabiliza pentru totdeauna deosebirea dintre cele două întrupări. Femeia-câine devine o mare zeiţă care pedepseşte nu doar bestialitatea, ci şi incesturile şi toate celelalte crime stereotipe, toate infracţiunile la adresa regulilor fundamentale ale societăţii. Cauza aparentă a dezordinii devine cauză aparentă a ordinii, fiindcă în realitate o victimă este aceea care reface, mai întâi contra ei înseşi, apoi în jurul ei, unitatea îngrozită a comunităţii recunoscătoare.

În mituri există două momente pe care interpreţii nu izbutesc să le deosebească. Primul moment îl constituie punerea sub acuzare a unui ţap ispăşitor încă nesacralizat, asupra căruia se aglutinează toate virtuţile malefice posibile. Momentul acesta este acoperit de un al doilea, cel al sacralităţii pozitive ivite prin reconcilierea comunităţii. Primul moment l-am evidenţiat eu însumi, servindu-mă de reflexul său din textele istorice

care oglindesc perspectiva persecutorilor. Aceste texte sunt cu atât mai proprii să-1 ghideze pe interpret spre acel prim moment, cu cât se reduc aproape în întregime la el.

Textele de persecuție sugerează că miturile conțin o primă transfigurare analogă celei a persecutorilor noştri, dar ea reprezintă într-un fel doar temelia celei de-a doua transfigurări. Încă şi mai creduli decât ai noştri, persecutorii mitologici sunt într-atât de posedați de efectele țapului ispăşitor, încât chiar ajung să fie reconciliați de ele şi să suprapună o reacție de adorare reacției de groază şi de ostilitate pe care le-o inspirase victima lor. Ne este greu să înțelegem această a doua transfigurare, fără echivalent sau aproape în universul nostru. Totuşi, o dată ce-am reuşit s-o distingem net de prima transfigurare, o putem analiza în chip logic plecând de la divergențele existente între cele două tipuri de texte comparate, mai ales în concluzia lor. Am verificat apoi justețea acestei analize, constatând că, oricât de firave, cazurile de supraviețuire a sacrului în jurul victimelor noastre istorice aduc prea mult cu formele împlinite ale aceluiaşi sacru ca să țină de un mecanism independent.

Trebuie deci să recunoaştem în violența colectivă o maşină de fabricat mituri care n-a încetat să funcționeze în universul nostru, dar care, din pricini pe care le vom dezvălui curând, funcționează din ce în ce mai prost. Din cele două transfigurări mitice evocate, cea de-a doua este, cu siguranță, cea mai fragilă, dat fiind că a dispărut aproape complet. Istoria occidentală şi modernă se caracterizează prin decadența formelor mitice, care mai supraviețuiesc doar în stadiul de fenomene persecutorii, limitate aproape în întregime la prima transfigurare. Dacă distorsiunile mitologice sunt direct proporționale cu credința persecutorilor, această decadență ar putea prea bine constitui cealaltă fațetă a capacității de descifrare încă incomplete, dar totuşi unice şi mereu crescânde care ne caracterizează. Capacitatea aceasta de descifrare a început prin a descompune sacrul, apoi ne-a făcut capabili să citim formele astfel descompuse. Astăzi, ea continuă să sporească, pentru a ne învăța cum să ajungem la formele rămase intacte şi să descifrăm mitologia propriu-zisă.

Dincolo de răsucirea sacralizantă, distorsiunile persecutorii nu sunt mai puternice în mitul dogrib decât în pasajul din Guillaume de Machaut. Facultatea noastră de a înțelege se loveşte în principal de problema sacrului. În loc să urmărim dubla transfigurare a țapului ispăşitor, noi continuăm să vedem în sacru un fenomen, desigur, iluzoriu, însă nu mai puțin ireductibil

decât era el pentru fidelii cultului dogrib. Miturile şi riturile conțin toate datele necesare analizării acestui fenomen, dar noi tot nu reuşim să le distingem.

Înseamnă oare să dăm prea multă crezare mitului presupunând existența, îndărătul lui, a unei victime reale, a unui țap ispăşitor real? Mulți nu vor rata o asemenea afirmație, deşi poziția interpreailui față de textul dogrib rămâne în fond aceeaşi ca în exemplele precedente. Există prea multe stereotipuri persecutorii pentru ca o concepție pur imaginară să se dovedească verosimilă. Excesiva neîncredere e la fel de dăunătoare, pentru înțelegerea mitului, ca şi încrederea excesivă. Interpretarea mea e socotită temerară în virtutea unor reguli inaplicabile stereotipurilor persecuției.

Se poate să mă înşel, desigur, în ce priveşte mitul anume pe care l-am ales, mitul femeii-câine. El ar putea fi în întregime născocit, din rațiuni analoge celor ce mai devreme m-au determinat să născocesc un „fals” mit al lui (Edip. În cazul de față, eroarea ar fi absolut locală şi nu ar compromite exactitatea de ansamblu a interpretării. Chiar dacă nu ar emana dintr-o violență colectivă reală, mitul dogrib ar fi opera unui imitator competent, capabil să reproducă efectele textuale ale acestui tip de violență; ar rămâne deci susceptibil să furnizeze un exemplu valabil, asemenea falsului mit al lui OEdip născocit de mine. Dacă eu presupun că îndărătul textului pe care l-am inventat se găseşte o victimă reală, mă înşel în mod cu totul excepțional, dar eroarea mea de fapt nu este mai puțin fidelă față de adevărul majorității textelor compuse din aceleaşi stereotipuri şi structurate identic. Statistic vorbind, e de neconceput ca toate aceste texte să fi fost redactate de nişte falsificatori.

E suficient să ne gândim la evreica de la Binzwangen, acuzată de zămislirea unor monştri, ca să înțelegem că aici lucrurile stau la fel ca în cazurile precedente. O minimă schimbare de decor şi diminuarea sacrului pozitiv i-ar călăuzi pe criticii mei spre acea interpretare considerată de ei inacceptabilă. Tipul de lectură pe care ei îl solicită în cazul miturilor le-ar ieşi atunci din minte; ar denunța ei înşişi caracterul ei mistificator, dacă li s-ar impune s-o accepte. Sunt efectiv regresive, în pofida avangar-dismelor zgomotoase, toate lecturile străine metodei istorice definite mai sus, metoda persecuției demistificate.

Etnologia etnologilor se crede undeva foarte departe de teza mea, dar în unele puncte îi este, de fapt, apropiată. E multă vreme de când a admis, pentru ceea ce ea numeşte „gândire magică”, o explicație supranaturală şi

de tip cauzal. Hubert şi Mauss au văzut în magie „o uriaşă variațiune pe tema principiului cauzalității”. Acest tip de cauzalitate îl precedă şi într-un anume fel îl vesteşte pe cel din ştiință. Urmând toanele ideologice ale momentului, etnologii insistă cu precădere fie pe asemănările, fie pe deosebirile dintre cele două tipuri de explicație. Deosebirile precumpănesc la cei care preamăresc superioritatea ştiinței, asemănările, dimpotrivă, la cei care ne găsesc prea vanitoşi şi ar dori să ne mai dea peste nas.

Levi-Strauss aparține ambelor categorii în acelaşi timp. În La Pensee sauvage, el reia formula lui Hubert şi Mauss, definind riturile şi credințele magice drept „tot atâtea expresii ale unui act de credință într-o ştiință încă virtuală”13. Îl preocupă exclusiv aspectul intelectual dar, în sprijinul spuselor sale, citează un text al lui Evans-Pritchard care evidențiază categoric identitatea gândirii magice şi a vânătorii de vrăjitoare:

Privită ca sistem de filosofie naturală, ea [witchcraft] implică o teorie a cauzelor: ghinionul izvorăşte din vrăjitorie, care acționează în înțelegere cu forțele naturale. Dacă un om e împuns de bivol, dacă un pod, căruia tennitele i-au ros stâlpii de susținere, i se prăvăleşte în cap ori dacă face o meningită cerebro-spinală, azandeii* vor susține că bivolul, podul şi boala sunt cauze care se împletesc cu vrăjitoria ca să-1 ucidă pe om. De bivol, de pod, de boală, nu e răspunzătoare vrăjitoria, căci acestea există prin ele însele; dar ea răspunde de acea împrejurare anume care le pune într-un raport distructiv cu un anumit individ. Podul s-ar fi prăbuşit oricum, dar numai din cauză de vrăjitorie a căzut el la un moment dat şi când un individ dat se odihnea sub el. Dintre toate cauzele amintite, numai vrăjitoria admite o intervenție corectivă, fiindcă numai ea emană de la o persoană. Contra bivolului şi a podului nu se poate interveni. Deşi recunoscute şi ele drept cauze, acestea nu sunt semnificative pe planul raporturilor sociale14.

Expresia „filosofie naturală” evocă imaginea bunului sălbatic al lui Rousseau punându-şi cu inocență întrebări despre „tainele naturii”. În realitate, gândirea magică nu ține de o curiozitate dezinteresată. La ea se recurge, cel mai adesea, în caz de dezastru. Ea constituie cu precădere un sistem de acuzare, întotdeauna celălalt joacă rolul de vrăjitor şi acționează cu mijloace supranaturale ca să-i facă rău vecinului său.

Evans-Pritchard arată ce-am arătat şi eu, dar o face în limbajul drag etnologilor. Gândirea magică urmăreşte „o cauză semnificativă pe planul raporturilor sociale”, adică o ființă umană, o victimă, un țap ispăşitor. Inutil să precizăm natura intervenției corective rezultate din explicația magică.

Tot ce afirmă Evans-Pritchard se aplică nu doar fenomenelor de magie cotidiană din universul etnologic, ci întregii game de fenomene persecutorii, de la violențele medievale la mitologia „propriu-zisă”.

Teba nu ignoră faptul că epidemiile lovesc, din când în când, toate colectivitățile umane. Dar de ce tocmai cetatea noastră si

* Azandeii (sau zandeii) – populație repartizată între Republica Centrafricană, Sudan şi Zair (n. trad.).

Într-un moment parcă anume ales? – se întreabă tebanii. Pe cei ce suferă nu-i preocupă câtuşi de puțin cauzele naturale. Cum doar magia admite „o intervenție corectivă”, toată lumea caută cu înflăcărare un magician care să aducă necesarele corecții. Contra ciumei ca atare sau, dacă preferați, contra lui Apollo însuşi, nu există remediu. Nimic nu se opune, în schimb, corecției cathartice aplicabile nefericitului (Edip.

Însuşi Levi-Strauss sugerează aceste adevăruri în disertațiile sale despre gândirea magică, dar împinge arta litotei mai departe chiar decât Evans-Pritchard. Recunoaşte că, în ciuda unor rezultate „de o bună ținută ştiințifică”, magia face în general figură jalnică pe lângă ştiință, dar nu din motivul pe care şi-1 închipuie partizanii „gândirii primitive”. Magia, scrie el, „se deosebeşte de ştiință mai puțin prin ignorarea ori disprețuirea determinismului, cât printr-o exigență de determinism mai imperioasă şi mai intransigentă, pe care ştiința o poate cel mult considera nesăbuită şi precipitată”15. De violență e vorba mai puțin ca niciodată, însă toate adjectivele pasajului se potrivesc perfect felului de a fi al persecutorilor pătrunşi de cauzalitatea magică. In toate judecățile lor, e foarte adevărat, şi în toate acțiunile lor, persecutorii se dovedesc impe-rloşi, intransigenți, nesăbuiți şi precipitați. De regulă, gândirea magică se percepe ea însăşi ca o acțiune defensivă contra magiei şi tinde, prin acest fapt, spre acelaşi tip de comportament ca al vânătorilor de vrăjitoare sau al mulțimilor creştine în timpul ciumei negre. Despre toți aceştia, de altfel, afirmăm pe drept cuvânt că raționează magic. Noi mai spunem şi mitologic, dacă vă amintiți. Cei doi termeni sunt sinonimi şi se justifică în egală măsură. Este ceea ce şi demonstrează, fără să o bănuiască, Evans-Pritchard. Intre reprezentările şi comportamentele magice din istorie şi din mitologie nu există deosebiri esențiale.

Toată diferența constă în atitudinea morală a celor două discipline, istorică şi etnologică. Istoricii pun accentul pe proporțiile persecuției, denunțând energic intoleranța şi superstiția care fac posibile asemenea lucruri. Pe

etnologi nu-i interesează decât aspectele epistemologice, teoria cauzelor. Ajunge să inversăm câmpurile de aplicare, fără să aducem vreo modificare limbajelor, pentru a constata, o dată în plus, natura schizofrenică a culturii noastre. Constatarea aceasta ne provoacă o inevitabilă indispoziție, căci afectează valori dragi nouă şi pe care le socoteam de nezdruncinat. Nu-i un motiv să ne proiectăm indispoziția asupra celor care ne-o arată cu degetul şi să-i tratăm ca pe nişte țapi ispăşitori. Sau mai curând, motivul e acelaşi dintotdeauna, e motivul imemorial şi fundamental, dar în versiunea lui modernă, inlelcctualizată. Tot ce riscă să clintească în noi inconştientul țapului ispăşitor, reprezentarea tuturor lucrurilor întemeiată pe mecanismul țapului ispăşitor, tinde să declanşeze, o dată mai mult, acest mecanism. Pentru a repara fisurile şi lacunele care apar în sistem, recurgem, întotdeauna mai mult sau mai puțin inconştient, la mecanismul generator şi regenerator al aceluiaşi sistem. Fără îndoială că, în epoca noastră, accentul trebuie mutat pe mai puțin. Deşi există din ce în ce mai multe persecuții, există din ce în ce mai puțin inconştient persecutorii! distorsiuni cu adevărat neremarcate în reprezentarea victimelor. Iată de ce cazurile de rezistență la adevăr scad şi întreaga mitologie e pe cale să basculeze în inteligibil.

Miturile sunt reprezentări persecutorii analoge celor pe care le descifrăm deja, dar descifrarea lor este mai dificilă, din pricina distorsiunilor mai puternice care le caracterizează.

În milologie, transfigurările sunt mai tari. Victimele devin monstruoase şi fac dovada unei forțe fantastice. După ce au semănat dezordinea, tot ele restabilesc ordinea, făcând figură de strămoşi fondatori sau de divinități. Prin acest plus de transfigurare, miturile şi persecuțiile istorice nu devin de necomparat, ci dimpotrivă. Pentru a-1 explica, e suficient să recurgem la mecanismul pe care îl postulăm în cazul reprezentărilor deja descifrate şi să-i presupunem o funcționare mai eficace. Reîntoarcerea la ordine şi la pace e atribuită aceleiaşi cauze ca şi tulburările anterioare, adică victimei înseşi. E ceea ce face să se spună că victima este sacră, transformând episodul persecuției într-un veritabil punct de plecare religios şi cultural. Fenomenul în ansamblu va servi în cele din urmă: 1) de model pentru mitologie, care şi-1 rememorează ca epifanie religioasă; 2) de model pentru ritualul care se străduieşte să-1 reproducă în virtutea principiului că trebuie întotdeauna să refacem ceea ce a făcut ori a îndurat victima, dacă victima e benefică; 3) de contra-model pentru interdicte, în virtutea principiului că nu

trebuie niciodată să refacem ceea ce a făcut aceeaşi victimă, dacă ea este malefică.

În religiile mitico-rituale, totul decurge logic dintr-un mecanism al ţapului ispăşitor funcţionând la un regim superior celui din istorie. Vechea etnologie nu greşea postulând un strâns raport între mituri şi ritualuri, dar ea n-a rezolvat niciodată enigma respectivului raport, din pricină că n-a sesizat în fenomenele persecutorii modelul şi contra-modelul oricărei instituţii religioase. Ea vedea când în mituri, când în ritualuri, noţiunea primară căreia cealaltă i-ar fi doar un reflex. Eşuând, etnologii au renunţat să-şi mai pună întrebări privind natura şi raportul dintre instituţiile religioase.

Efectul de ţap ispăşitor soluţionează o problemă căreia actualii etnologi nu îi mai admit existenţa. Pentru a înţelege forţa soluţiei pe care o propun eu, trebuie să ne gândim la raportul pe care îl întreţine cu evenimentul efectiv descris darea de seamă pe care o întocmesc persecutorii despre propria lor persecuţie. Observatorul detaşat care asistă, fără să se implice activ, la săvârşirea unei violenţe colective, vede numai o victimă neputincioasă torturată de o mulţime isterică. Dar dacă se adresează membrilor acelei mulţimi, cerându-le să-i spună ce s-a întâmplat, nu va mai recunoaşte ori va recunoaşte cu greu, din spusele lor, ceea ce a văzut cu propriii lui ochi. Va fi pus la curent cu extraordinara putere a victimei, cu influenţa ocultă pe care o exercita şi poate o exercită încă asupra comunităţii, *căci a scăpat neîndoielnic de moarte etc.

Între ceea ce într-adevăr s-a petrecut şi optica persecutorilor există o distanţă ce trebuie amplificată în continuare pentru a înţelege raportul dintre mituri şi ritualuri. Cele mai sălbatice rituri ne înfăţişează o mulţime dezordonată care se polarizează puţin câte puţin contra unei victime, sfârşind prin a se năpusti asupra ei. Mitul ne spune povestea unui zeu redutabil care i-a salvat pe credincioşi prin nu ştiu ce sacrificiu, sau chiar murind el însuşi, după ce, iniţial, semănase dezordinea în rândurile comunităţii.

Practicanţii acelor culte susţin cu toţii că ei refac în riturile lor ceea ce s-a petrecut în mituri, iar noi nu pricepem sensul unor asemenea afirmaţii, deoarece vedem în rituri o mulţime dezlănţuită maltratând o victimă, iar miturile ne vorbesc de un zeu atotputernic ce domină o comunitate. Nu înţelegem că în ambele cazuri e vorba de unul şi acelaşi personaj, fiindcă nu reuşim să concepem nişte distorsiuni persecutorii îndeajuns de viguroase ca să sacralizeze victima.

Vechea etnologie bănuia, pe bună dreptate, că riturile cele mai brutale sunt cele mai primitive. Nu sunt neapărat cele mai vechi pe planul unei cronologii absolute, dar se află cel mai. aproape de originea lor violentă şi sunt, sub acest aspect, cele mai revelatoare. Cu toate că miturile îşi iau drept model aceeaşi secvență persecutorie ca şi riturile, îi sunt mai puțin asemănătoare, chiar în stadiul în care se aseamănă cel mai mult acelei secvențe. Cuvintele, aici, se dovedesc mai înşelătoare decât faptele. Este ceea ce îi induce pe etnologi într-o perpetuă eroare. Ei nu văd că unul şi acelaşi episod de violență colectivă va semăna mult mai mult în ritual decât în mit cu ceea ce a fost el în realitate. În ritualuri, credincioşii vor reface într-adevăr în fapte violența colectivă a predecesorilor lor, o vor mima, fără ca reprezentarea pe care şi-o făuresc ei despre cele ce se petrec să le influențeze comportamentul în aceeaşi măsură în care le influențează vorbele. Vorbele sunt integral determinate de reprezentarea persecutorie, adică de puterea simbolizatoare a victimei ispăşitoare, în vreme ce acțiunile rituale rămân direct calchiate după gesturile mulțimii persecutoare.

Capitolul V Teotihuacan 'riticii mei mă acuză că alunec perpetuu de la reprezentarea unui lucru către realitatea lucrului reprezentat. Cititorii care au parcurs cu puțină atenție capitolele precedente trebuie să fi înțeles de-acum că nu merit acest reproş, sau îl merit în măsura în care îl meritătm cu toții atunci când postulăm existența unor victime reale în spatele textelor aproape mitologice ale persecutorilor medievali.

Voi trece acum la analiza unor mituri mai dificile, în aparență cel puțin, pentru susținerea tezei mele, deoarece ele neagă pertinența crimei colective în cazul mitologiei. Una din căile de a nega această pertinență constă în a afirma că victimele au murit într-adevăr, dar că s-au dat morții din proprie voință. Cum rămâne deci cu miturile autosacrificiului în societățile primitive?

Mă voi opri la un mare mit american al autosacrificiului, mitul creării soarelui şi lunii la azteci. Îl datorăm, ca aproape tot ce ştim despre azteci, lui Bernardino de Sahagun, autor al unei Historia general de las cosaş de la Nueva Espaha. Georges Bataille ne-a oferit, în La Part maudite, o traducere adaptată pe care o reiau aici cu uşoare abrevieri:

Se povesteşte că, înainte ca ziua să fi existat, zeii s-au adunat într-un loc numit Teotihuacan [.] şi s-au întrebat unii pe alții: „Cine va fi însărcinat să lumineze lumea?” La care un zeu pe nume Tecuciztecatl a răspuns: „Eu îmi iau sarcina să o luminez.” Zeii au vorbit pentru a doua oară şi au întrebat:

„Şi mai cine altcineva?„ S-au uitat apoi unii la alții căutând să afle cine va fi acela, dar niciunul nu îndrăznea să se ofere spre a îndeplini o asemenea treabă; toți se temeau şi se scuzau. Doar unul de care nimeni nu ținea seamă şi era acoperit de bubas (pustule) tăcea, ascultând spusele celorlalți. Aceştia i s-au adresat deci cu următoarele vorbe: „Tu să fii acela, micule huboso.„ El s-a supus de bunăvoie şi a răspuns: „Primesc porunca voastră ca pe o favoare; aşa să fie.” Cei doi aleşi au început pe dată o penitență de patru zile [.].

La miezul nopții, toți zeii s-au aşezat în jurul vetrei numite Teotexcalli, în care focul arse neîntrerupt patru zile. Zeii s-au împărțit în două şiruri, de o parte şi de alta a focului. Cei doi aleşi au luat loc şi ei în jurul vetrei, cu fața spre foc, între cele două şiruri de zei aliați în picioare şi care, adresân-du-i-se lui Tecuciztecatl, l-au îndemnat: „Hai, Tecuciztecatl, aruncă-te în foc.” Acesta încercă să se avânte, dar cum vatra era mare şi frigea, fu cuprins de teamă simțind căldura aceea grozavă şi dădu înapoi. Îşi luă inima în dinți pentru a doua oară, vrând să se arunce în vatră, dar de cum se apropie de ea, se opri, neîndrăznind să meargă mai departe. De patru ori a încercai, însă zadarnic. Or, porunca era ca nimeni să nu poată încerca mai mult de patru ori. Aşadar, o dată încheiate cele patru tentative, zeii i se adresară lui Nanauatzin (aşa îl chema pe buboso), spunându-i: „Hai, Nanauatzin, e rândul tău.” Abia ce şi-au sfârşit ei vorba, că zeul îşi adună toate puterile, închise ochii, îşi luă avânt şi se aruncă în foc. Şi de îndată începu să trosnească asemenea unui obiect din care muşcă focul. Văzând acestea, Tecuciztecatl îşi luă la rându-i avânt şi se aruncă în flăcări. Se povesteşte că o dată cu el a intrat în vatră şi un vultur care s-a ars şi de aceea această pasăre are acum penele negricioase; a fost urmat de un tigru, ce numai s-a pârlit, aşa că blana îi este vârslată în alb şi în negru.

Puțin după aceea, zeii, căzuți în genunchi, l-au văzut pe Nanauatzin, „devenit soarele”, ridicându-se la Răsărit. Era foarte roşu, legănându-se într-o parte şi-n alta, şi nimeni nu îşi putea pironi privirea asupra lui, într-atât de strălucitoare erau razele pe care le răspândea în toate direcțiile, orbindu-i pe toți. Apoi s-a înălțat la orizont luna. Pentru că ezitase, Tecuciztecatl a fost înzestrat cu mai puțină strălucire. Pe urmă zeii au murit, ucişi de vântul Quetzalcoati. vântul le-a smuls inima, însuflețind cu ea aştrii nou-născuti16.

Primul zeu nu este desemnat de nimeni, el se oferă voluntar, dar nu la fel se întâmplă cu cel de-al doilea. Puțin mai târziu, lucrurile se inversează. Al

doilea zeu se aruncă imediat în foc, fără a fi necesar să i se repete ordinul, dar nu la fel se întâmplă cu cel dintâi. Aşadar, în comportamentul celor două divinități intră de fiecare dată o componentă coercitivă. De la un zeu la celălalt, se produc inversări ce se traduc simultan prin deosebiri şi simetrii. S-ar părea că trebuie să ținem cont de primele dar, contrar a ceea ce cred structuraliştii, nu diferențele se dovedesc cele mai revelatoare, ci simetriile, aspectele comune ambelor victime.

Mitul pune accent pe aspectul liber şi voluntar al deciziei. Zeii sunt maturi şi, dacă îşi curmă viața, o fac din proprie voință, ca să asigure existența lumii şi a omenirii. În ambele cazuri, regăsim totuşi acea obscură componentă a constrângerii care dă de gândit.

O dată desemnat de ceilalți zei, micul buboso se dovedeşte foarte docil. Se entuziasmează la gândul de a muri pentru o cauză atât de nobilă ca naşterea soarelui, dar nu este voluntar. Există aici o culpă comună tuturor zeilor, îngroziți, intimidați şi care nu îndrăznesc „să se ofere spre a îndeplini o asemenea treabă”. Nu-i decât o mică vină, se va spune; desigur, dar vom vedea mai departe că în mituri există tendința ca vinovăția zeilor să fie minimalizată. Ea rămâne totuşi o vină, pe care micul buboso şi-o însuşeşte rapid, înainte de a-şi asuma în mod curajos misiunea încredințată.

Nanauatzin posedă o trăsătură distinctivă ce nu poate să nu ne atragă atenția şi ea constă în numitele bubas, pustulele care fac din el un lepros ori un ciumat, exponent al anumitor boli contagioase. Din perspectiva pe care o adopt eu, aceea a persecuției colective, trebuie să recunoaştem în cele de mai sus o trăsătură preferențială a selecției victimare şi să ne întrebăm de nu cumva tocmai această trăsătură determină alegerea victimei. Deci ar fi vorba, mai curând, de o victimă şi de o crimă colectivă decât de un autosacrificiu. Fireşte, mitul nu ne spune cum că aşa ar fi, dar nici nu trebuie să ne aşteptăm ca un mit să ne dezvăluie genul acesta de adevăr.

Mitul confirmă totuşi rolul probabil de țap ispăşitor jucat de Nanauatzin, prezentându-1 ca pe un zeu ce nu era luat în seamă; el se ține deoparte şi tace.

Să remarcăm în trecere că zeul soarelui, la azteci, este şi zeu al ciumei, asemenea lui Apollo la greci. Poate că Apollo ar fi semănat mai mult zeului aztec, dacă nu ar fi avut grijă cenzura olimpiană să-1 primenească de orice stigmat victimar.

Conjuncția de mai sus poate fi regăsită în multe locuri. Ce au în comun soarele şi ciuma? Pentru a înțelege, trebuie să renunțăm la simbolismele

insipide şi la inconştienturile de doi bani, fie ele colective sau individuale. In acestea aflăm întotdeauna ceea ce ne convine, fiindcă nu punem niciodată în ele decât ceea ce ne convine. Mai bine să privim direct la scena de sub ochii noştri. Oamenii i-au ars mereu pe rug pe bubosos, pentru că au văzut în foc, dintotdeauna, purificarea cea mai radicală. În mitul aztec, legătura nu este explicită, dar o ghicim subiacentă, iar alte mituri americane o exprimă deschis. Cu cât pericolul contagiunii creşte, cu atât se impune, ca armă de luptă împotriva ei, folosirea focului. Dacă pe cele de mai sus se grefează un însemnat efect de țap ispăşitor, călăii se vor întoarce ca de obicei spre victima lor, pe care o consideră responsabilă de izbucnirea epidemiei, şi o vor face responsabilă de eradicarea ei. Zeii soarelui sunt socotiți la început nişte bolnavi atât de primejdioşi, încât e nevoie să se recurgă la imensa vâlvătaie din Teotihuacan, veritabil soare artificial, pentru a-i nimici până la ultimul atom. Dacă maladia dispare brusc, victima devine divină prin aceea că se lasă arsă, contopindu-se cu rugul ce ar trebui să o nimicească şi care, în chip misterios, o transmută într-o putere benefică. Iat-o deci metamorfozată în acea flacără de nestins ce scânteiază asupra întregii umanități. În ce se va regăsi apoi această flacără? A pune întrebarea înseamnă a-i şi răspunde. Nu poate fi vorba decât de soare sau, la rigoare, de lună şi de stele. Doar astrele îl luminează permanent pe om, dar nu e sigur că-1 vor lumina veşnic: pentru a încuraja binevoitoarea lor cooperare, trebuie să le hrănim şi să le întreținem strălucirea cu noi victime, refăcând neîncetat procesul naşterii lor.

E acelaşi procedeu prin care zeul îşi exercită atât puterile malefice, cât şi binefacerile, ațintindu-şi razele asupra mulțimii.

Acestea răspândesc lumina, căldura şi fecunditatea, dar aduc şi ciuma, devenind atunci săgețile pe care un Apollo mâniat le aruncă asupra tebanilor. Regăsim toate aceste teme la sfârşitul Evului Mediu, în cultul Sfântului Sebastian, şi ele formează un sistem de reprezentare persecutorie. Sunt organizate, ca de obicei, de un efect de țap ispăşitor, însă mult diminuat17.

Sfântul Sebastian e socotit ocrotitorul de ciumă fiindcă e străpuns de săgeți, iar săgețile semnifică întotdeauna ceea ce semnificau la greci şi, probabil, la azteci razele soarelui – ciuma. Epidemiile sunt frecvent reprezentate prin ploi de săgeți slobozite asupra muritorilor de Tatăl Ceresc şi chiar de Cristos.

Între Sfântul Sebastian şi săgeți, sau epidemie, mai curând, există un fel de afinitate, iar credincioşii speră că va fi de-ajuns ca sfântul să se afle acolo, reprezentat în bisericile lor, ca să atragă asupra lui săgețile rătăcitoare şi să fie lovit în locul lor. Sfântul Sebastian e oferit, în definitiv, ca țintă preferențială maladiei, e fluturat asemenea unui „şarpe de aramă”*.

Sfântul îndeplineşte deci un rol de țap ispăşitor, protector prin faptul că-i ciumat, în consecință sacralizat în dublul înțeles primitiv de blestemat şi de binecuvântat. Asemenea tuturor zeilor primitivi, sfântul ocroteşte prin aceea că monopolizează flagelul până într-atât că ajunge să-1 întruchipeze. Aspectul malefic al acestei întrupări aproape că a dispărut. Să ne ferim deci a spune: Este exact acelaşi lucru ca la azteci.” Nu e deloc acelaşi lucru, pentru că lipseşte violența efectivă, dar mecanismul este cu siguranță acelaşi, reperabil cu atât mai lesne pentru noi cu cât funcționează la un regim foarte scăzut, la un nivel de credință considerabil diminuat.

O comparație între Sfântul Sebastian, pe de o parte, şi evreii persecutați şi „medicinali” de cealaltă, ne va dezvălui faptul că aspectele malefice şi benefice figurează în proporție inversă. Persecuțiile reale şi aspectele „păgâne”, primitive, ale cultului sfinților nu sunt la fel de afectate prin descompunerea mitologicului.

* Simbol salvator creat de Moise la sugestia lui Dumnezeu, întru vindecarea celor muşcați de şarpe (v. Numerii 21, 6-9) (n. trad.).

Singura greşeală ce i se poate reproşa lui Nanauatzin e că-şi aşteaptă pasiv desemnarea. Acest zeu posedă, în schimb, un indubitabil criteriu de selecție victimară. La Tecuciztecatl e invers, el nu posedă nici un criteriu de selecție victimară, dar dă dovadă alternativ de mare lăudăroşenie şi de poltronerie. În cursul celor patru zile de penitență, îşi înmulțeşte gesturile ostentative şi, chiar dacă nu comite crime împotriva firii, se face vinovat de hybris într-un sens analog celui folosit de greci.

Fără victime, nu ar exista nici soarele, nici luna; lumea ar fi cufundată în întunecime şi haos. Toată religia aztecă se fundamentează pe această idee. Mitul nostru are ca punct de plecare redutabila nediferențiere dintre zi şi noapte. Reîntâlnim aşadar aici, sub o formă clasică, stereotipul crizei, adică circumstanța socială cea mai propice efectelor de țap ispăşitor.

Avem, prin urmare, trei stereotipuri din patru: o criză, felurite culpe, dacă nu crime, un criteriu de selecție victimară şi două morți violente care prilejuiesc literalmente decizia diferența-toare. De aici rezultă nu doar

apariția a doi aştri luminoşi, bine diferențiați unul de altul, ci şi coloritul specific a două specii de animale, vulturul şi tigrul.

Lipseşte numai stereotipul crimei colective. Mitul ne încredințează că o astfel de crimă nu există, fiindcă moartea e aici un act voluntar. Dar tot mitul adaugă, cum am mai arătat, un element de constângere la voința liberă a celor două victime. şi ca să ne convingem definitiv că avem de-a face cu o crimă colectivă negată sau camuflată foarte superficial, să mai privim o dată scena crucială. Zeii sunt aşezați de o parte şi de alta, în două şiruri amenințătoare. Ei organizează întreaga ceremonie şi-i pun la punct fiecare detaliu. Acționează totdeauna de comun acord, vorbesc într-un singur glas, mai întâi pentru a-1 desemna pe cel de-al doilea „voluntar", apoi pentru a le ordona celor două victime să se arunce „de bunăvoie" în foc. Ce s-ar întâmpla dacă voluntarul marcat la început de slăbiciune nu s-ar hotărî să urmeze exemplul companionului său? Oare zeii care îl înconjoară i-ar permite să-şi reia locul printre ei, ca şi cum nimic nu s-ar fi întâmplat, sau ar trece la forme de convingere mai brutale? Ideea că victimele s-ar putea sustrage complet misiunii lor demiurgice e lipsită de verosimilitate. Dacă una din ele ar încerca să fugă, cele două şiruri paralele de zei ar putea forma rapid un cerc care, strângându-se în jurul delincventului, l-ar obliga să se arunce în flăcări.

Îl rog pe cititor să păstreze în memorie această configurație circulară sau cvasi-circulară ce va reapărea, cu sau fără foc, cu sau fără victimă aparentă, în majoritatea miturilor pe care le voi comenta.

Să recapitulăm pe scurt: sacrificiul celor două victime ne este prezentat în principal ca un act liber, ca un autosacrificiu, dar, în ambele cazuri, un element de constrângere vine să ştirbească în mod subtil această libertate, în două momente diferite ale secvenței evenimențiale. Acest element de constrângere se dovedeşte hotărâtor, deoarece se adaugă la tot ceea ce în text sugerează deja un fenomen de persecuție mitologizat de perspectiva persecutorilor, trei stereotipuri din patru fiind prezente, iar cel de-al patrulea este intens sugerat atât de moartea victimelor, cât şi de configurația generală a scenei. Dacă aceeaşi scenă ne-ar apărea sub forma unui tablou vivant şi mut, nu ne-am îndoi o clipă că în el e vorba de uciderea unor victime de al căror consimțământ sacrificatorii nici nu se sinchisesc. Ne-am îndoi cu atât mai puțin cu cât am recunoaşte activitatea religioasă prin excelență a civilizației aztece: sacrificiul uman. Unii specialişti avansează cifra de douăzeci de mii de victime anual, în momentul cuceririi aztecilor tle către

Cortes. Chiar dacă estimarea de mai sus s-ar dovedi exagerată, rolul sacrificiului uman în civilizația aztecă ar rămâne la fel de monstruos. Ocupația constantă a aztecilor era războiul, purtat nu în scopul extinderii teritoriale, ci al procurării victimelor necesare nenumăratelor sacrificii consemnate de Bernardino de Sahagun.

Etnologii dețin de secole toate aceste informații, adică din epoca în care s-au efectuat primele descifrări ale reprezentării persecuției în lumea occidentală, dar concluziile pe care le trag nu sunt identice în ambele cazuri. Astăzi, mai puțin ca niciodată. Îşi petrec cea mai mare parte a timpului minimalizând, dacă nu de-a dreptul justificând, în cazul aztecilor, ceea ce pe bună dreptate condamnă în propriul lor univers. Ne lovim, o dată mai mult, de folosirea a două măsuri ce caracterizează ştiințele umane în abordarea societăților istorice şi a societăților etnologice. Neputința noastră de a repera în mituri o reprezentare persecutorie şi mai mistificată decât aceea specifică nouă nu ține doar de dificultatea sporită a demersului, de transfigurarea mai apăsată a informațiilor, ci se datorează în egală măsură extraordinarei aversiuni a intelectualilor noştri de a scruta societățile zise „etnologice” cu un ochi la fel de implacabil ca pe societatea lor proprie.

Etnologii au, desigur, o sarcină dificilă. La cel mai mic contact cu societatea occidentală şi modernă, culturile „lor” se sparg de parcă ar fi de sticlă, aşa că din ele n-a mai rămas astăzi cine ştie ce. Starea aceasta de lucruri a antrenat mereu şi antrenează încă forme de opresiune devenite şi mai amare prin disprețul care le însoțeşte. Cum pe intelectualii moderni îi obsedează mai ales acest dispreț, ei se căznesc să prezinte universurile dispărute în cele mai favorabile culori. Ignoranța noastră devine uneori o soluție. Cum am putea critica modul în care oamenii aceia îşi trăiau propria religie? Nu ştim îndeajuns de mult ca să-i putem critica, atunci când ni le înfățişează pe victimele lor drept nişte veritabili voluntari, credincioşi care-şi imaginau că, lăsându-se masacrați fără să crâcnească, prelungeau existența lumii.

La azteci există, în fond, o ideologie a sacrificiului şi mitul nostru arată foarte bine în ce constă ea. Fără victime, lumea ar fi cufundată în obscuritate şi haos. Primele victime se dovedesc insuficiente. La sfârşitul pasajului pe care l-am citat, soarele şi luna strălucesc pe boltă, dar rămân nemişcate; pentru a le determina să se mişte, trebuie sacrificați mai întâi zeii, toți zeii fără excepție, apoi mulțimile anonime ce-i înlocuiesc. Totul se bazează pe sacrificiu.

Există cu siguranță „ceva adevărat” în mitul victimei benevole şi tot mitul ne arată despre ce-i vorba. Zeul lăudăros şi-a supraestimat forțele; dă înapoi în momentul crucial: acest recul sugerează că victimele nu erau aşa de benevole cum le-ar plăcea etnologilor noştri s-o creadă. Tecuciztecatl sfârşeşte prin a-şi depăşi poltroneria, iar exemplul camaradului său marchează diferența dintre eşecurile dintâi şi reuşita finală. E momentul în care răzbate la suprafață acea forță care-i stăpâneşte pe oamenii trăitori în grup, imitația, mimetismul. N-am pomenit până acum despre ea, deoarece voiam să demonstrez, într-un mod cât mai simplu cu putință, pertinența crimei colective în interpretarea mitologiei; voiam să introduc doar informații absolut indispensabile, iar mimetismul nu aparținea, la drept vorbind, acestei categorii. Voi releva în continuare rolul remarcabil pe care i-1 încredințează mitul aztec.

Dorința de a-i depăşi pe toți ceilalți zei, spiritul de rivalitate mimetică e, în chip evident, acela care-1 îndeamnă pe viitorul zeu-lună să se ofere voluntar. Se vrea fără rival, primul dintre toți, servind drept model celorlalți, dar fără ca el însuşi să urmeze vreunul. Acesta este hybris-u acea formă îndeajuns de exasperată a dorinței mimetice ca să se pretindă mai presus de orice mimetism şi ca să nu mai recunoască alt model în afară de sine însăşi. Dacă zeul-lună nu se poate supune ordinului de a se arunca în foc e pentru că, evident, o dată ce-a obținut locul întâi pe care-1 revendica, se vede brusc lipsit de orice model, nu se mai poate ghida după nimeni, trebuie ca el să-i ghideze pe ceilalți, dar, din acelaşi motiv care-1 face să revendice locul întâi, este incapabil de aşa ceva: prea e pur mimetic. In schimb, al doilea zeu, viitorul soare, n-a căutat să facă pe grozavul; mimetismul său e mai puțin isteric şi de aceea, când îi vine rândul, ia hotărât inițiativa pe care confratele său nu a ştiut să o ia; el poate deci servi drept model eficient celui pare n-ar putea acționa fără model.

Pretutindeni în mit elementele mimetice circulă pe o traiectorie subteran;! Moralismul fabulei nu le epuizează; contrastul dintre cele doua^personaje se înscrie în cercul mai vast al unei alte imitații, aceea a zeilor strânşi laolaltă, a zeilor reuniți mimetic, care guvernează ansamblul scenei. Tot ce fac zeii este perfect pentru că se întemeiază pe unanimitate. Dacă jocul libertății şi al constrângerii se vădeşte în final inextricabil, e din pricină că se subordonează puterii mimetice a tuturor zeilor reuniți. Am vorbit de un act liber în cazul celui care, drept răspuns la apelul zeilor, se oferă voluntar ori se aruncă fără şovăire în foc, dar această libertate e totuna cu voința

divină al cărei îndemn e mereu acelaşi: „Hai, aruncă-te în foc.” Totul e o imitație mai mult sau mai puțin rapidă, mai mult sau mai puțin directă a acelei voințe. Voința spontană se confundă cu exemplul irezistibil, cu puterea hipnotică a exemplului. La micul buboso, porunca zeilor: Aruncă-te în foc” se transformă instantaneu în acțiune; ea are deja o forță exemplară. Pentru celălalt zeu, cuvântul nu se dovedeşte suficient; e necesar ca lui să i se adauge spectacolul acțiunii înseşi. Tecuciztecatl se aruncă în foc pentru că-şi vede confratele făcând-o. Părea mai mimetic la început, dar poate că-n definitiv e mai puțin mimetic decât se cuvenea s-o spunem?

Colaborarea mimetică dintre victime şi călăi se perpetuează în Evul Mediu şi chiar în epoca noastră, dar sub forme diminuate. Ni se spune în veacul al XVI-lea că vrăjitoarele îşi aleg ele însele rugul pe care vor expia; s-a avut grijă să fie convinse de caracterul oribil al faptelor lor. Ereticii, de asemenea, îşi cer frecvent supliciul meritat pentru abominabilele lor convingeri, încât a-i priva de el ar însemna lipsă de caritate. Tot astfel, în zilele noastre, viperele lubrice ale tuturor stalinismelor mărturisesc peste ce li se cere să mărturisească şi se felicită de dreapta pedeapsă care le aşteaptă. Nu cred că numai frica dă seamă de acest comportament. (Edip, la vremea lui, se alătura deja corului unanim care făcea din el cea mai îngrozitoare târâtură; el însuşi se vomează pe sine şi imploră întreaga Tebă să-1 vomeze realmente.

Când asemenea atitudini reapar în societatea noastră, refuzăm cu indignare să devenim complici, în schimb le adoptăm fără clipire când e vorba de azteci ori de alte popoare primitive. Etnologii descriu cu voluptate soarta de invidiat a acelor victime, în perioada anterioară sacrificiului, ele se bucură de privilegii extraordinare şi se îndreaptă spre moarte cu seninătate şi poate chiar cu voioşie. Jacques Soustelle, între alții, le recomandă cititorilor săi să nu interpreteze aceste măceluri religioase în lumina conceptelor noastre, căci ne pândeşte groaznicul păcat al etnocentrismului şi, indiferent de ce fac societățile exotice, trebuie să ne ferim de orice judecată negativă la adresa lor18.

Oricât de lăudabilă ar fi grija de a „reabilita” lumi insuficient cunoscute, trebuie să o facem cu discernământ. Excesele actuale rivalizează prin ridicol cu exagerările orgolioase de mai ieri, dar în sens contrar. Se face simțită, în fond, aceeaşi condescendentă: nu aplicăm societăților etnologice criteriile pe care ni le aplicăm nouă înşine, dar, de astă dată, ca urmare a unei inversări demagogice specifice sfârşitului nostru de secol. Ori sursele

noastre nu valorează nimic şi nu ne rămâne decât să ne ţinem gura, căci nu vom şti niciodată nimic sigur despre azteci, ori sursele noastre valorează totuşi ceva şi atunci din onestitate suntem siliţi a conchide că religia acestui popor şi-a asigurat un loc de frunte în muzeul planetar al ororilor umane. Zelul antietnocentric o ia razna atunci când justifică orgiile sângeroase prin imaginea vizibil mincinoasă pe care acestea o dau despre ele însele.

Deşi îmbibat de ideologie sacrificială, atrocele şi magnificul mit Teotihuacan depune mărturie, în ascuns, contra acestei viziuni mistificatoare. Dacă totuşi ceva umanizează textul acesta, nu este falsa idilă dintre victime şi călăi proslăvită de neorousseauismul şi neonietzscheanismul celor două perioade postbelice, ci ceea ce se opune acestei viziuni ipocrite, fără a merge până la a o contrazice deschis, sunt ezitările pe care le-am semnalat, faţă cu falsele evidenţe care le străjuiesc; neliniştitoarea frumuseţe a acestui mit nu poate fi separată de un soi de cutremurare de care este în întregime stăpânit. Tocmai această cutremurare trebuie amplificată, pentru a zgâlţâi edificiul şi a-1 sili să se prăbuşească.

Capitolul VI.

Aesir*, Kureti şi Titani.

Aocmai am comentat un mit lipsit de crimă colectivă, dar această lipsă nu-1 face deloc favorabil, pare-mi-se, adversarilor cauzei mele. Şi acesta-i doar începutul. Pentru că până acum nu am dat multe exemple şi mi se reproşează, nu fără îndreptăţire, că nu dau suficiente, voi înmulţi numărul lor, alegându-le pe toate dintre miturile sau variantele mitice, nenumărate de altfel, care evită în mod vizibil, aproape caricatural, să definească drept crimă colectivă o scenă absolut centrală pe care o vedem clar reclamând o asemenea definiţie. Scena respectivă prezintă totdeauna aceeaşi configuraţie: ucigaşii strânşi cerc în jurul victimei lor, dar ea substituie sensului evident semnificaţii toarte variate şi care nu au în comun decât un singur lucru, anume că nu semnifică însăşi crima colectivă.

Aşadar, al doilea exemplu adus de mine aparţine mitologiei scandinave. Baldr e cel mai bun dintre toţi zeii, nu are nici un defect, e plin de virtuţi de tot felul şi incapabil de violenţă. Vise neliniştitoare îl avertizează că asupra lui pluteşte o primejdie de moarte. Le împărtăşeşte această îngrijorare confraţilor săi, Aesir, care decid „să ceară protejarea lui Baldr contra oricărui pericol”. Pentru a obţine acest rezultat, Frigg, mama zeului,

* Afxir (sg. Axa) – echivalentul românesc al franţuzescului Ases şi desemnând generic divinităţile fundamentale ale mitologiei scandinave – cf.

Victor Kernhach. Dicționar de mitologie generală. Editura Ştiințifică şi Enciclopedică. 1989. p. 48 (n. trad.).

Le pune pe toate elementele însuflețite şi neînsuflețite – foc, apă, metale, pietre, pământ, pădure, boli, patrupede, păsări, şerpi [.] – să jure că nu-i vor face nici un rău. Protejat aslfel de toată lumea, Baldr se distrează jucând împreună cu Aesir un joc surprinzător. Aceştia aruncă în el cu tot felul de proiectile, îl împung cu săbiile, dar Baldr rămâne teafăr.

Rezumatul pe care l-am citat îi aparține lui Georges Dumezil, în Mythe et epopee19. Se înțelege lesne de ce eminentul exeget califică drept „surprinzător" jocul la care se dedau Aesir. Pentru definirea aceluiaşi joc divin, tot el utilizează ceva mai încolo alte două epitete, „spectaculos" şi „trucat". Astfel, ne trezeşte curiozitatea, însă nu întreprinde nimic ca să ne-o satisfacă. Ce anume poate să ne provoace uimirea în fața unui asemenea spectacol, într-un mit? Să fie vorba de o scenă excepțională sau, dimpotrivă, de o scenă foarte obişnuită, absolut banală, dar înzestrată cu o semnificație neobişnuită? Jocul, într-adevăr, pare trucat, dar n-am îndrăzni să-i spunem aşa, dacă el n-ar lăsa să transpară şi altceva decât pe sine însuşi, o altă scenă care nu e, în linii generale, câtuşi de puțin disimulată şi e, tocmai, foarte cunoscută tuturor mitologilor, cu toate că nu fac niciodată caz de ea şi nici nu o menționează, cel puțin nu în mod direct. Sugerând că jocul practicat de Aesir este trucat, fără să explice la ce se gândeşte, se poate spune că Dumezil se referă aici, indirect însă, la scena respectivă. E vorba, bineînțeles, de crima colectivă. Dacă n-ar fi invulnerabil, Baldr n-ar supraviețui, evident, tratamentului pe care i-1 aplică Aesir; s-ar produce atunci evenimentul de care se teme zeul şi de care se tem, dimpreună cu el, toți Aesir. Baldr ar pieri, victimă, ca atâtea alte divinități, a unei crime colective. Mitul lui Baldr nu s-ar deosebi prin nimic de nenumăratele mituri a căror dramă centrală constă într-o crimă colectivă.

Departe de a ne aduce ceva într-adevăr original şi neaşteptat, spectacolul oferit de acest mit ne surprinde totuşi, jocul ni se pare trucat pentru că seamănă, ca două picături de apă, cu reprezentarea cea mai curentă, cea mai pisată de orice mitologie – crima colectivă. Convenția unui Baldr invulnerabil a transformat fără probleme reprezentarea crimei într-un joc inofensiv.

Oare să fie vorba de o simplă coincidență, de o asemănare întâmplătoare'? Urmarea ne demonstrează contrariul. Pentru a ne da seama că mitul scandinav întreține strânse legături cu miturile înzestrate cu o crimă

colectivă, trebuie să mergem până la capăt şi să constatăm că jocul, în principiu inofensiv, practicat de Aesir are în cele din urmă aceleaşi consecințe ca şi când s-ar desfăşura „de-adevăratelea”. Baldr se prăbuşeşte lovit de moarte de unul din aceşti zei care se comportă, potrivit aparențelor, de parcă ar avea intenția să-1 ucidă, fapt pe care mitul, însă, îl contestă, din rațiuni la care nu ne va fi, poate, imposibil să ajungem.

Aşadar, ce s-a întâmplat? Ca s-o aflăm, să ne continuăm lectura din Mythe et epopee. Există un singur zeu sau mai curând un demon, Loki, tricksterul sau „deceptorul” mitologiei scandinave, care nu ia parte la jocul trucat şi-şi dă silința să-1 perturbe. Fidel surselor sale, G. Dumezil scrie: „Acest spectacol i-a displăcut lui Loki.” Linşarea simulată a lui Baldr le stârneşte tuturor spectatorilor puternice reacții, dezgust lui Loki, uimire lui G. Dumezil. Şi e, fără îndoială, vina lui Loki, e întotdeauna vina lui dacă linşarea simulată a lui Baldr, jocul cuminte al acelor minunați Aesir, are, până la urmă, consecințe identice cu ale unui veritabil linşaj.

Tricksterul scandinav [.], deghizat în femeie, o descoase pe Frigg dacă jurământul universal privind protejarea lui Baldr contra oricărui pericol nu comportă nici o excepție. Şi află de la Frigg că o tânără mlădiță de lemn numilă mistiUeinn (vâsc) i se păruse atât de crudă, încât n-o mai pusese să jure. Înarmai cu o crenguță de vâsc, Loki se întoarce la thing [locul sacru unde se desfăşoară linşajul] şi i-o dă fratelui orb al lui Baldr, Hohr, care până atunci se abținuse să-şi lovească fratele pentru că nu îl vedea, însă Loki îi dirijează mâna spre victimă, care moare asasinată de o simplă crenguță de vâsc.

Perfidia lui Loki anulează efectul măsurilor luate de zei pentru a-1 „proteja” pe Baldr de orice violență. De ce oare mitul acesta o ia pe un drum aşa de bizar şi de ocolit ca să ajungă aproape la acelaşi deznodământ ca alte o mie de mituri, moartea violentă a unui zeu sub loviturile altor zei, confrați coalizați cu toții împotriva lui? Dat fiind că deznodământul e unul foarte obişnuit, de ce nu se ajunge la el pe calea cea mai obişnuită?

Unicul răspuns verosimil şi, după mine, chiar singurul care poate fi conceput, e că versiunea mitului analizată de noi nu este cea dintâi. Ea se grefează probabil pe versiuni mai vechi care făceau din Baldr victima celei mai banale şi mai „clasice” crime colective. Ea trebuie să fie opera unor inşi care nu tolerau reprezentarea tradițională a acestei crime, deoarece îi transforma pe toți zeii, cu excepția victimei, în autentici criminali. Panteonul originar nu se deosebeşte de o vulgară bandă de asasini, iar

credincioşii, într-un anume sens, nu-1 mai vor, dar nici nu au altul şi, în alte o mie de sensuri, țin la acest panteon, fiind chiar puternic ataşați reprezentărilor lor religioase. Caută în acelaşi timp să păstreze aceste reprezentări şi să scape de ele, sau mai curând să le răvăşească în totalitate, fiindcă vor să elimine stereotipul esențial al persecuției, crima colectivă. Probabil că efortul de a reconcilia aceste două imperative e cel ce duce la apariția unor mituri cu o structură aşa de curioasă precum aceea a mitului lui Baldr.

Soluția constă în a afirma că strămoşii au văzut corect ceea ce era de văzut în epifania primordială, dar au interpretat-o greşit. Naivi şi barbari cum erau, nu au înțeles subtilitatea celor petrecute. Au crezut că s-a comis o crimă colectivă. Au căzut în capcana întinsă de demonicul Loki, singurul criminal autentic şi înşelător pe deasupra. Loki devine receptacolul unic al violenței repartizate în mod egal odinioară tuturor Unsorilor şi care ajunge de-a dreptul perversă prin aceea că se concentrează asupra unui singur individ. Reputația lui Loki e sacrificată, în definitiv, reabilitării celorlalți zei. Alegerea aceasta are ceva paradoxal, căci, dacă stau să mă gândesc bine, Loki e singurul dintre zei care, în scena originară, nu ia parte la linşaj.

Trebuie să lansăm, pare-se, supoziția manipulării mitului în detrimentul moral al unui singur zeu şi în beneficiul tuturor celorlalți. Dorința dezvinovățirii ucigaşilor originari e trădată de mai multe indicii suplimentare din felul straniu în care se derulează uciderea efectivă a lui Baldr. Toate detaliile afacerii sunt vizibil destinate să anuleze pe cât posibil răspunderea celui ce riscă cel mai mult să treacă drept un criminal, pentru că de mâna lui – el e desemnat, de altfel, ca ucigaşul cu mâna, handbani – moare Baldr.

Într-o crimă în principiu colectivă, părtaşii nu sunt toți la fel de vinovați; dacă îl putem identifica, precum în cazul de față, pe cel care a aplicat lovitura fatală, răspunderea lui va fi incomparabil mai mare. Deci mitul îşi va dubla eforturile de a-1 dezvinovăți pe Hohr, pentru simplul motiv că, fiind cel care aplică respectiva lovitură, e cel mai vinovat din toți. Ca să-1 disculpi pe Hohr, trebuie să-ți dai mai multă osteneală decât pentru toți zeii la un loc.

Ajunge să admitem existența unui asemenea plan, ca să vedem lămurindu-se, fără excepție, toate detaliile asasinatului. Pentru început, Hohr este orb: „Până atunci, se abținuse să-şi lovească fratele, fiindcă nu-1 putea vedea.” Ca să-şi atingă fratele, cineva trebuie să-i dirijeze mâna spre țintă şi tocmai

Loki îi va face, bineînțeles, acest serviciu. Hohr n-are nici un temei să-şi imagineze că lovitura lui l-ar putea ucide pe Baldr. Ca şi ceilalți zei, îl crede pe fratele său invulnerabil la toate armele, la toate proiectilele imaginabile. Iar pentru a-i da şi mai multă încredere, Loki îi pune în mână obiectul cel mai uşor din toate, prea neînsemnat ca transformarea lui într-o armă fatală să pară posibilă. Nici chiar fratele cel mai preocupat de siguranța şi integritatea fratelui său nu ar putea să prevadă teribilele urmări ale purtării sale, dacă ar acționa asemenea lui Hohr. Pentru a-1 dezvinovăți pe acesta din urmă, de fapt, îngrămădeşte mitul scuză peste scuză. În locul acelei simple tăgăduiri ce se vădeşte suficientă în cazul celorlalți zei, responsabilitatea lui Hohr face obiectul a cel puțin trei tăgăduiri succesive. Iar Loki suportă, de fiecare dată, costul operațiunii. De trei ori vinovat, într-un cuvânt, de crima de care rămâne, tehnic vorbind, nevinovat, Loki îl manipulează cu cinism pe nefericitul Hohr, care este de trei ori nevinovat de crima de care se face, din punct de vedere tehnic, singurul vinovat.

Cine vrea să dovedească prea multe nu dovedeşte nimic. În mitul lui Baldr se întâmplă precum în cazul acelora care, din dorința de a se face iertați, îşi multiplică scuzele cu imprudență, nedându-şi seama că o singură scuză, chiar mediocră, prețuieşte mai mult decât altele numeroase, toate excelente. Când cauți să-ți înşeli spectatorii, nu le dai de înțeles tocmai faptul că vrei să-i duci de nas. Întotdeauna dorința de a disimula prea bine face disimularea mai bătătoare la ochi. Dorința aceasta devine cu atât mai vizibilă cu cât face să dispară tot ceea ce în juru-i ne-ar putea deturna atenția de la ea, şi ne duce imediat la faptul disimulat. Nimic mai potrivit să deştepte bănuielile decât factorii de iresponsabilitate bizar îngrămădiți pe capul adevăratului vinovat.

E posibil, după cum vedem, să i se dea mitului lui Baldr o lectură care să-i desluşească, fără excepție, toate detaliile plecând de la un principiu unic, cel mai economic şi mai simplu cu putință, dar faptul se dovedeşte posibil doar de vom căuta acest principiu dacă nu în crima colectivă reală, cel puțin în aversiunea atât de revelatoare pe care o inspiră reprezentarea ei. Mitul este vădit obsedat şi întru totul determinat de această reprezentare, care nu figurează totuşi în niciuna din temele pe care ni le propune. De-ar fi să ne luăm după mitologii actuali, acest mit se înşeală. Nu are nici un motiv întemeiat să fugă de reprezentarea crimei colective, deoarece crima colectivă nu joacă nici un rol în mitologie. Nu-i mai puțin impresionant de constatat că mitul lui Baldr nu ține cont deloc de dogma contemporană. Nu-

i pasă de structuralism nici cât negru sub unghie. Socot că se cade să lăsăm miturile să vorbească, mai ales dacă lucrurile pe care le au de spus contrazic ideile noastre primite de-a gata.

Vom arăta în continuare că mitul lui Baldr nu constituie o aberație, o excepție singulară în mitologie. Întâlnim lucruri similare dacă nu pretutindeni, atunci într-un oarecare număr de tradiții importante, lucruri totodată prea apropiate, prin intenția lor probabilă, de ceea ce tocmai am văzut, şi prea diferite prin soluția adoptată, prin conținutul tematic al versiunii ajunse până la noi, pentru a nu întări ideea că în evoluția acestor sisteme trebuie să existe un stadiu de elaborare şi de adaptare caracterizat prin ştergerea semnificației „crimă colectivă". Voința aceasta de estompare e foarte spectaculoasă fiindcă se juxtapune, de regulă, unui conservatorism religios preocupat de prezervarea integrală, sau aproape integrală, a reprezentărilor anterioare al căror obiect nu poate fi decât crima colectivă.

Iau imediat un al doilea exemplu, extras, de astă dată, din mitologia greacă. E vorba de naşterea lui Zeus. După ce şi-a devorat, rând pe rând, toți copiii, zeul Cronos se află în căutarea ultimului născut, Zeus, ascuns de mama sa, Rhea. Nişte războinici cumpliți, Kureții, îl disimulează pe copilaş făcând cerc în jurul lui. Înspăimântat, micul Zeus scoate țipete ascuțite, ce i-ar putea descoperi tatălui său locul unde se află. Ca să-i acopere vocea şi să-1 păcălească pe căpcăunul devorator, Kureții îşi zăngănesc armele lovindu-le unele de altele şi purtându-se în cel mai zgomotos şi amenințător mod cu putință20.

Cu cât teama copilului creşte şi țipetele îi devin mai ascuțite. – cu atât Kureții, ca să-1 protejeze, trebuie să se poarte într-un fel menit a-i amplifica această teamă. Par cu atât mai înspăimântători, pe scurt, cu cât în realitate se dovedesc mai liniştitori şi mai eficace protectori. S-ar spune că au făcut cerc în jurul copilului pentru a-1 ucide: adevărul e că se poartă cum se poartă ca să-i salveze viața.

O dată mai mult, violența colectivă e absentă din mit; dar nu e absentă la modul în care lipsesc alte o mie de lucruri la care acest mit nici nu ne duce cu gândul; e o absență analogă, dar nu identică, celei pe care am analizat-o în mitul lui Baldr. Prin dispunerea în jurul lui Zeus copil, Kureții ne readuc în minte, lucrul e limpede, configurația şi comportamentul caracteristice crimei colective. Ce altceva îți poți imagina la auzul unor țipete sălbatice şi la vederea unor arme agitate circular deasupra unei ființe lipsite de apărare? Dacă ar fi vorba de un spectacol mut, de un tablou vivant, i-am atribui fără

şovăire semnificaţia pe care mitul refuză să i-o atribuie. Ca şi jocul trucat jucat de Aesir ori sinuciderea zeilor azteci, mimica acestor Kureţi şi reacţia de groază a copilului aduc pe cât se poate cu drama care, din punct de vedere statistic, domină mitologia mondială, însă mitul acesta, ca şi mitul lui Baldr, ne încredinţează că această asemănare e iluzorie. Parcă am avea deja de-a face cu antropologia contemporană.

Pentru a aboli semnificaţia violentă a scenei, ambele mituri conferă grupului de ucigaşi rolul de „protectori". Dar asemănarea se opreşte aici. În mitul scandinav, crima colectivă prezentată ca nereală are aceleaşi consecinţe ca şi una reală. În mitul grec, nu mai are nici o consecinţă. Demnitatea lui Zeus e incompatibilă cu uciderea sa de către Kureţi. Presupun că trebuie să fi existat şi aici o versiune mai primitivă a acestui mit şi care comporta o crimă colectivă. Metamorfoza ulterioară 1-a privat de respectiva crimă, fără a modifica sau modificând extrem de puţin reprezentările care o semnificau. Problema este aceeaşi, dar, spre deosebire de soluţia scandinavă, rezolvarea greacă se dovedeşte nu doar mai elegantă, ci şi radicală totodată. Ea izbuteşte să confere o semnificaţie proteguitoare scenei linşajului însuşi, cercului pe care linşorii îl formează în jurul victimei lor. În schimb, aşa după cum s-a văzut, mitul scandinav n-a avut altă soluţie decât să prezinte ca exclusiv ludic un comportament despre care până şi observatorii refractari la problematica crimei colective admit că trebuie să fie „trucat", altfel spus, că ascunde probabil un alt sens.

Cele două rezolvări sunt prea originale pentru ca unul din mituri să-1 fi influenţat pe celălalt. E vorba de două concepţii religioase despre care nu s-ar putea spune că urmăresc întocmai acelaşi scop, ci două scopuri foarte apropiate, într-un stadiu analog al evoluţiei lor. În faţa unei asemenea stări de lucruri, se cuvine să reabilităm, fără şovăire, ideea unei evoluţii a mitologiei sau mai degrabă, după cum vom vedea, pe aceea de revoluţii succesive rezervate, de altfel, repet, unui număr restrâns de tradiţii religioase.

Ca şi mitul lui Baldr, cel al Kureţilor trebuie că provine de la nişte interpreţi sincer convinşi de faptul că tradiţia lor mitologică le-a parvenit sub o formă alterată. Crima colectivă părându-li-se prea scandaloasă ca să fie şi autentică, ei nu consideră că îşi falsifică textele când reinterpretează în felul lor scena ce o comporta. şi aici, de vină pare să fie transmiterea tradiţiei. În loc să facă o restituire fidelă a tradiţiei pe care o primiseră, strămoşii trebuie s-o fi denaturat din cauza neputinţei de-a o înţelege. Şi

aici, violența repartizată odinioară între toți ucigașii trece în contul unui singur zeu, Cronos, care, din pricina acestui transfer, devine de-a dreptul monstruos. Acest gen de caricatură nu se întâlnește, de obicei, în miturile unde figurează o reprezentare a crimei colective. Binele și răul sunt supuse unei oarecari delimitări: apariția dualismului moral e însoțită de dispariția violenței colective. În mitologia olimpiană, faptul că tot răul e aruncat în spatele unui zeu din generația precedentă reflectă probabil concepția negativă pe care o nouă sensibilitate religioasă și-o face despre reprezentarea pe care o transformă.

Interpretarea pe care tocmai am dat-o mitului lui Zeus și al Kureților se bazează în totalitate pe o absență, aceea a crimei colective. Am tratat absența crimei ca și cum ar fi vorba de ceva cert, pe când ea rămâne inevitabil speculativă, mai speculativă decât în cazul lui Baldr, deoarece, spre deosebire de Baldr, Zeus este cruțat, iar consecințele crimei colective lipsesc. Deși întărită de asemănarea celor două mituri, interpretarea dată de mine mitului grec este, fără îndoială, mai puțin solidă decât aceea a mitului scandinav. Pentru ameliorarea ei, ar trebui să descoperim, în vecinătatea mitului nostru, un al doilea mit care să-i semene cât mai mult cu putință, dar care să se și deosebească de el prin faptul că nu ar fi estompat uciderea colectivă a pruncului divin, ci ar fi lăsat să subziste, în deplinătatea sensului originar, scena atât de abil transfigurată în mitul Kureților. Ar crește atunci șansele ca transfigurarea să fie reală și interpretarea mea să fie exactă. Pretindem prea mult? Absolut deloc. Există, în mitologia greacă, un mit perfect omolog mitului Kureților, cu o excepție: ea constă în aceea că violența colectivă, care figurează în el și se exercită asupra unui copil divin, mai păstrează încă aici înțelesul ce lipsește vădit din mitul Kureților. Judecați și Dvs.:

Ca să-1 atragă pe micul Dionysos în cercul lor, Titanii agită felurite jucărioare. Ademenit de acele obiecte strălucitoare, copilul înaintează spre ei și monstruosul cerc se închide asupră-i. Toți împreună, Titanii îl ucid pe Dionysos, după care îl pun la gătit și îl mănâncă. Zeus, tatăl lui Dionysos, îi trăsnește pe Titani și își readuce fiul la viață21.

De la Kureți la Titani, majoritatea semnificațiilor se inversează. Protector în cazul Titanilor, tatăl se dovedește distrugător și canibal în mitul Kureților. Distructivă și canibală în cazul Titanilor, colectivitatea acționează protector în episodul Kureților. In ambele mituri, copilului i se agită prin față diverse

obiecte. Aparent inofensive, dar mortale în realitate, în cazul Titanilor, acele obiecte sunt aparent mortale, dar în realitate inofensive, în mitul Kureților.

Mitologia e un joc al transformărilor. A demonstrat-o cu adevărat Levi-Strauss şi contribuția sa rămâne prețioasă. Insă etnologul îşi imaginează, greşind, după opinia mea, că trecerea poate avea loc oricând în orice sens. Totul se situează pe acelaşi plan. Nimic esențial nu s-a pierdut ori câştigat vreodată. Săgeata timpului nu există.

Insuficiența unei asemenea concepții se vede limpede aici. Cele două mituri comentate de noi reprezintă într-adevăr transformarea unuia din celălalt: tocmai am arătat-o. După ce şi-a amestecat cărțile, prestidigitatorul le etalează pentru a doua oară, într-o ordine diferită. La început, ai impresia că nu lipseşte niciodată niciuna, dar chiar aşa să fie? Dacă ne uităm mai bine, vom constata că în realitate lipseşte mereu o carte şi ea e totdeauna aceeaşi, reprezentarea crimei colective. Tot ce se întâmplă în rest e subordonat acestei dispariții şi a nu avea ochi decât pentru jocul de combinații înseamnă a vedea exclusiv neesențialul. E imposibil, de altfel, să-1 urmăreşti până la capăt dacă nu reuşeşti să înțelegi cărui proiect secret îi corespunde el.

Analiza structuralistă se întemeiază pe principiul unic al opoziției binare diferențiate. Principiul acesta nu îngăduie sesizarea, în mitologie, a extremei importanțe pe care o prezintă acel toți contra unu din violența colectivă. Structuralismul îl vede ca pe o opoziție printre multe altele şi, ca atare, îl reduce la regula obişnuită. Nu acordă vreo semnificație specială reprezentării violenței când ea apare şi cu atât mai puțin atunci când nu apare. Instrumentul său de analiză e prea rudimentar pentru a înțelege ce anume se pierde în cursul unei transformări asemenea celei pe care tocmai am reperat-o. Dacă prestidigitatorul amestecă îndelung cărțile şi le dispune apoi într-o ordine diferită, o face pentru a ne împiedica să ne gândim la cartea pe care a făcut-o să dispară şi ca să ne determine să uităm până şi această dispariție, în caz că am remarcat-o. Prestidigitatorul mitologic şi religios şi-a aflat, în structuraliştii noştri, publicul ideal. Cum să remarce mitologii noştri machierea unei scene pe care se fac a nu o vedea exact atunci când le sare în ochi?

A repera dispariția crimei colective în trecerea de la mitul Titanilor la mitul Kureților înseamnă să înțelegi că genul acesta de transformare nu se poate efectua decât într-un singur sens, cel pe care l-am indicat deja. Crima colectivă poate dispărea, bineînțeles, din mitologie. Altceva nici nu face

vreodată, decât să dispară; dar, o dată dispărută, devine evident faptul că nu va mai reapărea niciodată, că nu se va ivi iarăşi, înarmată din cap până în picioare, printr-un pur joc al combinațiilor, asemenea Minervei ivindu-se din țeasta lui Zeus. O dată ce un mit a trecut de la forma Titani la forma Baldr ori la forma Kureți, el nu va mai reveni niciodată la forma anterioară; lucrul e de neconceput. Altfel spus, există o istorie a mitologiei. Pot recunoaşte acest fapt fără să recad în vechile amăgiri ale istorismului; necesitatea unor etape istorice sau, dacă preferați, diacronice, răsare instantaneu din analiza pur textuală şi „structurală" a mitologiei. Mitologia şterge crima colectivă, însă nu o reinventează ulterior, deoarece, cu siguranță, nici nu a inventat-o vreodată.

Cele de mai sus nu caută să sugereze nicidecum că mitul Kureților ar purcede din mitul Titanilor, că reprezintă transformarea acestui mit şi nu a altuia. Crime colective se întâlnesc cam pretutindeni în mitologie, ca să nu fie nevoie de niciuna în mod special. Privind mai atent mitul Titanilor, de altfel, ne dăm seama că el corespunde unei viziuni religioase nu foarte diferite, poate, de aceea întâlnită în mitul lui Zeus şi, chiar dacă a păstrat reprezentarea crimei colective, mitul acesta trebuie să fi făcut şi el obiectul unei anumite manipulări. In el regăsim, într-adevăr, tot în beneficiul lui Zeus, aceeaşi distribuire a binelui şi a răului ca în mitul Kureților. Violența colectivă persistă, e decretată însă manifestare negativă, ca şi canibalismul. Precum în mitul Kureților, violența este pusă pe seama unei generații mitologice mai vechi, adică a unui sistem religios perceput deja ca „sălbatic" ori „primitiv".

În fața mitului Titanilor, copiii şi ființele naive încearcă un sentiment de spaimă, un fel de recul. Etnologii actuali ar spune că se lasă dominați de afectivitate. Eu însumi recad, zice-se, într-o etnologie afectivă, întru totul menită incoerenței sentimentale. Asemenea romancierilor realişti de la 1850, ştiințele noastre umaniste văd în răceala neomenească şi în impasibilitate starea de spirit cea mai potrivită însuşirii celei mai ştiințifice cunoaşteri. Exactitatea matematică a ştiințelor zise „dure" suscită o admirație care face adesea ca metafora durității să fie luată într-un sens prea literal. Cercetarea disprețuieşte atunci nişte sentimente pe care nu le poate îndepărta fără primejdie, căci ele joacă un rol esențial în chiar „viața" obiectului pe care ea îl studiază, în cazul de față textul mitologic. Chiar dacă între analiza „structurilor" şi afectivitate ar putea fi menținută o delimitare totală, faptul n-ar avea nici un rost. Pentru a surprinde secretul

transformărilor mitologice în cele două exemple pe care le-am furnizat, trebuie ținut cont de sentimente pe care etnologia le disprețuieşte. A face pe falşii duri numai ca să nu părem dezarmați înseamnă să ne privăm, în realitate, de armele cele mai eficace de care dispunem.

Adevăratele noastre izbânzi asupra mitologiei nu au nimic de-a face cu această falsă impasibilitate. Ele datează dintr-o epocă în care ştiința fără conştiință nu exista şi reprezintă opera anonimă a celor care s-au ridicat, cei dintâi, contra vânătorii de vrăjitoare şi au criticat reprezentările persecutorii ale mulțimilor intolerante.

Chiar sub raportul unei lecturi pur formale şi a tot ce e socotit a constitui punctul forte al şcolii actuale, nu se poate ajunge la rezultate mulțumitoare fără să se țină cont fie de crima colectivă, atunci când apare, fie, în caz contrar, de stânjeneala pe care o motivează dispariția ei: reprezentările continuă să se organizeze, toate, în jurul acestei absențe. Dacă refuzăm să vedem această stânjeneală, nu vom putea desprinde niciodată nici măcar aspectele strict combinatorii şi transformaționale ale raporturilor dintre anumite mituri.

Capitolul VII Crimele zeilor.

Voința de a şterge reprezentările violenței guvernează evoluția mitologiei. Pentru a ne da mai bine seama de acest lucru, procesul trebuie urmărit dincolo de etapa pe care am definit-o mai devreme. In această primă etapă, în cauză se află numai violența colectivă; de câte ori dispare, locul ei este luat, aşa cum am văzut, de violența individuală. Poate exista şi o a doua etapă, cu precădere în universul greco-roman, şi ea constă în suprimarea până şi a acestei violențe individuale; toate formele de violență par de acum înainte insuportabile în mitologie. Cei care trec de această etapă, fie că au sau nu habar – iar în majoritatea cazurilor, se pare că nu au – urmăresc toți unul şi acelaşi scop: eliminarea ultimelor urme ale crimei colective, eliminarea urmelor urmelor, dacă se poate spune aşa.

Atitudinea lui Platon reprezintă o ilustrare majoră a acestei noi etape. Voința de a şterge violența mitologică este foarte explicită în Republica; ea se exercită mai cu seamă asupra personajului Cronos, într-un text care se leagă direct de analiza pe care tocmai am încheiat-o:

Cât priveşte faptele [.] lui Cronos şi ceea ce a îndurat el de la fiul său, chiar de-ar fi adevărate şi tot nu s-ar cuveni, după mine, să le împărtăşim cu uşurință unor ființe naive şi lipsite de judecată, ci mai degrabă să le trecem cu totul sub tăcere; iar dacă am fi cumva siliți a le povesti, ar trebui s-o

facem prin formulele tainice ale Misterelor, pentru un auditoriu cât mai restrâns cu putință, şi după jertfirea nu a unui porc, ci a unei victime de proporții şi care s-a dovedit greu de procurat, pentru ca, în consecință, un foarte mic număr de oameni să audă acele lucruri!

— Sunt de acord, spune [Adimante], că povestea acelor fapte e dintre cele mai şocante22.

Ceea ce-1 scandalizează pe Platon nu mai e, după cum se vede, crima colectivă, fiindcă ea deja a dispărut, ci violența individuală ce reprezintă semnul deplasat al acestei dispariții.

Prin chiar faptul că este explicită, voința de eliminare ia forma unei veritabile cenzuri, a unei amputări deliberate a textului mitologic. Ea nu mai are forța reorganizării structurale şi extraordinara coerență deținute în etapa precedentă. Iată de ce eşuează în tentativa de modificare a textului mitologic. Dat fiind că el însuşi prevede acest eşec, Platon propune un soi de compromis asortat cu precauții religioase de interes major. Recomandarea de a sacrifica o victimă de preț şi însemnată cantitativ nu e motivată doar de grija de a reduce pe cât posibil numărul celor inițiați în fărădelegile lui Cronos şi ale lui Zeus. În contextul unei religii încă sacrificiale, ea corespunde cu atitudinea previzibilă a unui spirit sincer religios confruntat cu o violență a cărei putere de contaminare îl umple de teamă; pentru a contrabalansa această violență, e nevoie de o violență comparabilă, însă legitimă şi sfântă, adică de sacrificarea unei victime cât mai însemnate, într-un cuvânt, în textul lui Platon, cercul violenței şi al sacrului se închide, de o manieră aproape explicită, chiar sub ochii noştri.

Cenzura reclamată de Platon nu s-a impus niciodată sub forma preconizată de el; dar totuşi s-a impus şi continuă să se impună în zilele noastre, sub forme şi mai eficace, cum ar fi, spre exemplu, aceea pe care o ia disciplina etnologică. Contrar etapei anterioare, etapa platoniciană nu ajunge la o veritabilă prefacere a mitului, dar caracterul ei nu este mai puțin fondator. E întemeiată o altă cultură, care nu mai este propriu-zis mitologică, ci „rațională” şi „filosofică”, e însuşi textul filosofiei.

Condamnarea mitologiei se regăseşte la un mare număr de autori antici, în general sub formulări banale, reluate de Platon însuşi, dar care lămuresc admirabil adevărata natură a scandalului. Varro, de exemplu, distinge o „teologie a poeților” care i se pare deosebit de supărătoare prin aceea că propune admirației credincioşilor „zei hoți, zei adulterini, zei sclavi ai unui

muritor; zeilor li se atribuie toate păcatele în care cade omul, chiar şi omul cel mai demn de dispreț”23.

Ceea ce Varro, după Platon, numeşte teologia poeților, este acel sacru cu adevărat primitiv, adică sacrul dublu care îmbină blestematul şi binecuvântatul. Toate pasajele din Homer criticate de Platon atestă aspectele malefice ale divinității deopotrivă cu aspectele benefice. Voința diferențiatoare a lui Platon nu tolerează ambiguitatea aceasta morală a divinului. Exact acelaşi lucru se petrece astăzi cu Levi-Strauss şi structuralismul, doar că. grandoarea morală a lui Platon a dispărut, locul ei luându-1 o simplă preocupare logică şi lingvistică, o filosofie a amestecului imposibil, căci neconform. – legilor limbajului şi ale gândirii”. Posibilitatea ca oamenii să nu gândească totdeauna exact la fel este exclusă.

Dionisie din Halicarnas se plânge, la rându-i, de miturile în care zeii sunt înfățişați ca fiind „răi la suflet, puşi pe fapte rele, indecenți, într-o postură nedemnă nu doar de făpturile divine, ci şi de oamenii obişnuiți.” Toți aceşti autori antici presimt, într-adevăr, că zeii lor ar putea să nu fie decât nişte victime disprețuite şi călcate în picioare de toată lumea. Şi tocmai acest fapt nu-1 vor ei. Resping cu oroare o asemenea posibilitate, căci, spre deosebire de profeții evrei şi mai târziu de Evanghelii, ei nu pot concepe că o victimă tratată astfel poate fi nevinovată.

Platon caută fățiş să cenzureze mitologia, să o abată de la temele ei tradiționale. În textul său vedem ivindu-se tipul de motive pe care trebuia să-1 postulăm mai devreme pentru a explica dispariția crimei colective în mitul Kureților. Primele transformări datează dintr-un stadiu anterior celui filosofic şi se produc pe mituri încă intacte. Singura mărturie pe care o avem în acest punct sunt miturile înseşi, miturile deja transformate, căci de îndată ce vedem în ele rezultatul transformării, devin spectaculos de inteligibile. Decretele filosofului nu țin aşadar de capriciul individual; ele luminează retrospectiv evoluția tuturor mitologiilor care evoluează. Platon are, în mod evident, predecesori apropiați şi îndepărtați în primenirea mitologiei, dar ei au lucrat tot în manieră mitologică; operau, AHimitele cadrului mitologic şi religios tradițional; transformau narațiunea mitologică.

Stereotipul violenței îndurate de zei şi de eroi se atenuează mai întâi pierzându-şi caracterul brutal şi spectaculos colectiv, devine violență individuală; dispare chiar cu totul. Şi celelalte stereotipuri ale persecuției cunosc, din aceleaşi motive, evoluții comparabile. Oameni care nu mai tolerează uciderea colectivă a zeului trebuie că se scandalizează, în aceeaşi

măsură, de fărădelegile care justifică această ucidere. Textele citate mai sus arată că cele două aspecte merg mână-n mână. Varro se plânge de poeții care le atribuie zeilor toate păcatele în care cade omul, chiar şi omul cel mai demn de dispreț. Bineînțeles că nu poeții se fac vinovați de respectiva atribuire. Dovadă stă mitologia mondială. Deja atunci, ca şi în zilele noastre, „poeții", adică interpreții perioadei precedente, furnizează țapi ispăşitori de schimb, iar trădările care li se impută autorizează noi cenzurări.

De-acum oamenii îşi doresc divinități care să nu fie nici criminale, nici victime şi, fiindcă nu înțeleg că acestea sunt de fapt nişte țapi ispăşitori, şterg puțin câte puțin violențele şi crimele comise de zei, însemnele victimare şi chiar criza însăşi. Câteodată, sensul crizei este inversat, iar nediferențierii dintre zei şi oameni i se conferă semnificația utopică la care am făcut aluzie mai sus.

Pe măsură ce o comunitate se îndepărtează de originile violente ale cultului pe care îl practică, sensul ritualului slăbeşte şi dualismul moral se intensifică. Zeii, dimpreună cu toate faptele lor, oricât de malefice, au servit la început drept modele în rituri. Adică religiile, în marile ocazii rituale, lasă loc unei oarecari dezordini, deşi o subordonează de fiecare dată ordinii. Vine totuşi clipa în care oamenii nu mai caută decât modele de moralitate şi nu vor decât zei curățați de orice păcat. Nu trebuie să privim cu uşurință lamentațiile unui Platon sau ale unui Euripide care, şi el, vrea să reformeze zeii. Ele oglindesc descompunerea sacrului primitiv, adică tendința dualistă ce urmăreşte să păstreze doar aspectul benefic al zeilor; se dezvoltă astfel o întreagă ideologie care constă fie în a arunca sacrul asupra demonilor, în a-i diferența din ce în ce mai mult pe demoni de zei, aşa cum procedează religia brahmanică, fie în a considera maleficul drept nul şi neavenit, a-1 pretinde supraadăugat unei religii mai originare şi singura cu adevărat conformă idealului țintit de către reformator. În realitate, reformatorul îşi confecționează o origine a lui, proiectând acel ideal într-un trecut pur imaginar. Tocmai această trimitere în trecut preschimbă criza originară în idilă şi în utopie. Nediferențiatul conflictual se inversează în preafericită fuziune.

Tendința idealizantă transformă, într-un cuvânt, ori şterge toate stereotipurile, criza, însemnele victimare, violența colectivă şi de asemenea, se înțelege, crima victimei. Se vede prea bine în mitul lui Baldr. Zeul care nu mai e ucis de colectivitate nu poate fi un zeu culpabil. E un zeu a cărui crimă e complet estompată, un zeu cu desăvârşire sublim, lipsit de orice

păcat. Suprimarea simultană a celor două stereotipuri nu se datorează hazardului, ci inspirației comune a credincioşilor. Pedeapsa şi cauza care a determinat-o sunt strâns legate şi trebuie să dispară amândouă odată, căci dispar din unul şi acelaşi motiv.

Am eu oare cu adevărat dreptul să susțin că e vorba mai curând de ştergere, de dispariție, decât de o absență pur şi simplu? Am arătat că da în cazul crimei colective, dar această demonstrație nu are decât o legătură indirectă cu crima pe care eu presupun că a fost atribuită, la origine, oricărei divinități. Afirm implicit că, într-o versiune mai primitivă a mitului, trebuie să fi existat un prim Baldr „criminal”. El singur, am văzut, mitul lui Baldr are tot ce-i trebuie pentru a afirma formidabila pertinență a crimei colective absente şi, prin aceasta, escamotarea crimei acesteia în versiunea ajunsă până la noi. Lucrurile nu stau întru totul identic în cazul crimei de asemenea absente. Pentru a demonstra că stereotipurile persecuției sunt cu adevărat universale, ar trebui dovedit că ele rămân toate de o pertinență extremă chiar şi mai ales în cazul miturilor care nu le conțin.

Să încercăm, aşadar, cu stereotipul crimei. Examinarea miturilor sugerează că o foarte puternică tendință de a minimaliza, apoi de a suprima cu totul crimele zeilor, „frământă” mitologiile, în special pe cea greacă, cu mult înainte ca Platon şi ceilalți filosofi să-i dea o expresie conceptuală.

O comparație, chiar superficială, relevă imediat faptul că mirurile nu pot fi clasate în două categorii, despărțite sub raportul culpei divine, zeii vinovați de o parte, zeii nevinovați de cealaltă. Există o multitudine de grade intermediare, un spectru continuu care merge de la crimele cele mai atroce la inocența perfectă, trecând prin greşeli insignifiante, stângăcii ori simple gafe; acestea nu se dovedesc, în majoritatea cazurilor, mai puțin încărcate de aceleaşi consecințe dezastruoase ca şi crimele cu adevărat grave.

Eu nu cred că această gamă poate fi interpretată la modul static; ea trebuie să aibă un caracter evolutiv. Pentru a ne convinge, ajunge să contemplăm impresionantul ansamblu de teme având ca numitor comun vădit una şi aceeaşi voință de a minimaliza şi scuza o greşeală a cărei definiție literală rămâne aceeaşi ca pretutindeni, dar care produce asupră-ne o impresie atât de diferită, chiar şi astăzi, încât identitatea funciară a tuturor acelor crime nu răzbate de nicăieri. S-a văzut că zeii olimpieni ai Greciei clasice nu mai sunt nişte victime, dar continuă să comită majoritatea crimelor stereotipe care, în alte mitologii, îndreptățesc trimiterea la moarte a făptaşului. Totuşi, aceste acțiuni fac obiectul unui tratament atât de măgulitor, saturat de indulgență şi

rafinament, încât efectul pe care îl produc, chiar şi în zilele noastre, nu aduce câtuşi de puțin cu ceea ce resimțim la contactul cu ele în miturile calificate ca „etnologice”.

Când Zeus se preface în lebădă ca să poată deveni amantul Ledei, nu ne gândim la crima de bestialitate, când Minotaurul se uneşte cu Pasiphae, abia dacă ne trece prin cap aceeaşi crimă şi-1 acuzăm de prost gust pe scriitorul care ne trimite cu gândul la aşa ceva şi totuşi nimic nu se deosebeşte aici de mitul dogrib al femeii-câine ori chiar de oribila născocire medievală cu evreica din Binzwangen aducând pe lume purcei. La fabule identice nu reacționăm identic, în funcție de felul cum percepem, presimțim sau, dimpotrivă, nici măcar nu mai presimțim consecințele lor persecutorii. Tratarea estetică şi poetică se reduce la o mie şi una de modalități de acomodare a stereotipurilor persecuției, altfel spus de înfrumusețare şi disimulare a tot ceea ce ar putea revela mecanismul originar al producției textuale, mecanismul țapului ispăşitor.

Ca toate puritanismele, şi cel al lui Platon îşi ratează scopul, care ar trebui să fie revelarea mecanismului victimar, demisti-ficarea reprezentărilor persecutorii, dar el posedă totuşi mai multă grandoare şi profunzime decât laxismul moral al poeților sau estetismul interpreților contemporani, care diluează esențialul problematicii. Platon se ridică nu doar împotriva punerii în seama zeilor a tuturor crimelor stereotipe, ci şi împotriva tratării poetice a acestor crime care ajung astfel să fie văzute drept nişte greşeli minore, simple escapade, ghiduşii fără importanță.

Noțiunea aristotelică de hamartia conceptualizează minimalizarea poetică a culpei. Ea sugerează simpla neglijență, greşeala prin omisiune mai degrabă decât plenitudinea malefică din vechile mituri. Traducerea prin „fisură tragică”, în engleză tragic flaw, evocă un foarte mic defect, o crăpătură unică în masa omogenă a unei de neştirbit virtuți. Dimensiunea nefastă a sacrului e totdeauna prezentă, redusă însă strict la un minimum logic indispensabil întru justificarea unor consecințe invariabil dezastruoase. Distanța e mare totuşi de miturile în care maleficul şi beneficul se echilibrează. Majoritatea miturilor zise „primitive” ne-au parvenit în acest stadiu prim de echilibru şi tocmai de aceea vechea etnologie le califica, pe drept, consider eu, ca primitive; ea le intuia ca fiind mai aproape de efectul țapului ispăşitor care le întemeiază, adică de efectele produse de reuşita unei proiecții malefice extrem de violente.

Pentru ca voința de a-1 scuza pe zeu să nu ducă imediat la eliminarea totală a greşelii lui – lucru pe care, la celălalt capăt al firului, un Platon îl reclamă deschis – e nevoie de exercitarea îndelungată a unei forțe în sensul unui total respect față de textul tradițional şi aceasta nu poate fi decât efectul prelungit al țapului ispăşitor, logica proprie religiosului primitiv în faza lui rituală şi sacrificială. Aşa cum am spus mai sus, zeul întruchipează flagelul; el nu se situează dincolo, ci dincoace de bine şi de rău. Diferența pe care o întrupează nu s-a specificat deocamdată în distincții de ordin moral; transcendența victimei încă nu s-a fragmentat într-o putere bună şi divină pe de o parte, rea şi demonică de cealaltă.

Plecând numai de la stadiul în care se înfăpUiieşte această divizare, şi ea se produce neîndoielnic sub efectul presiunilor care se exercită în toate sensurile asupra asamblajului mitic originar, echilibrul din mituri se frânge când în favoarea maleficului, când în favoarea beneficului, când în ambele direcții deodată, iar echivoca divinitate primitivă se poate scinda atunci într-un erou cu desăvârşire pozitiv şi un monstru cu desăvârşire negativ care devastează comunitatea: (Edip şi sfinxul, Sfântul Gheorghe şi balaurul, şarpele de apă din mitul arawak şi ucigaşul său eliberator. Monstrul moşteneşte tot ce e detestabil în toată treaba – criza, crimele, criteriile selecției victimare, primele trei stereotipuri persecutorii. Eroul întrupează numai cel de-al patrulea stereotip, decizia sacrificială, cu atât mai vădit eliberatoare cu cât răutatea monstrului îi justifică pe deplin violența.

Tipul acesta de diviziune este evident tardiv, dat fiind că ajunge în basme şi legende, adică în forme mitice într-atât de degenerate, încât nu mai fac obiectul unei credințe propriu-zis religioase. Să ne întoarcem aşadar înapoi.

Nu e vorba de suprimarea dintr-o dată a crimei comise de un zeu. Efectuată fără precauții, această cenzură n-ar rezolva o problemă decât ca să creeze o alta. De o perspicacitate întotdeauna superioară celei a etnologilor noştri, utilizatorii serioşi ai mitologiei înțeleg foarte bine că violența îndurată de zeul lor se justifică prin greşeala comisă de acesta în prealabil. A anula această justificare fără altă formă de proces înseamnă a-1 exonera pe cel mai sacru personaj, dar şi a face criminală comunitatea care îl pedepseşte, crede ea, pe drept. Or, comunitatea linşorilor e aproape la fel de sacră ca şi victima fondatoare, deoarece ea zămisleşte comunitatea credincioşilor. Dorința de a moraliza mitologia intră într-o dilemă. Deducem fără probleme această dilemă din temele mitice primordiale, dar îi putem citi totodată urmările, foarte direct, în texte evident mai evoluate, posedând

uneori nuanțe foarte subtile ale vinovăției divine, incomprehensibile până acum, dar care se luminează dintr-o dată ca tot atâtea soluții, mai mult sau mai puțin ingenioase, inventate de către credincioşi de-a lungul epocilor şi al miturilor pentru a-i „dezvinovăți” pe toți actorii dramei sacre în acelaşi timp.

Cea mai simplă soluție constă în menținerea ca atare a climelor victimei, pretinzându-se totodată că nu-au avut caracter voit. Victima a comis fapta de care este acuzată, dar nu a comis-o în mod expres. (Edip şi-a ucis tatăl şi s-a culcat cu propria lui mamă. dar credea că face cu totul altceva. Nimeni nu mai este vinovat, la urma urmei, şi toate exigențele morale sunt satisfăcute în respectul aproape total față de textul tradițional. Ajunse într-un stadiu oarecum critic al evoluției lor, adică al interpretării la care sunt supuse, miturile scot frecvent în evidență vinovați inocenți de felul lui (Edip, juxlapuşi unor comunități inocent vinovate.

Acest aspect se regăseşte, aproape la fel, în cazul zeului scandinav analizat mai devreme, Hohr. Deşi fizic răspunzător de crimă, ucigaşul minunatului Baldr este, dacă se poate, şi mai nevinovat decât (Edip, căci arc mai multe motive perfect întemeiate să nu vadă în actul său criminal decât o mimică inofensivă, o amuzantă parodic lipsită de urmări supărătoare pentru ținta fraternă, ochită totuşi de el. Hohr nu poate absolut deloc să ghicească ce se va întâmpla.

Zeilor primitivi marcați de culpabilitate totală le succed aşadar zei cu vinovăție limitată sau chiar inexistentă. Dar această absoluție nu e niciodată într-adevăr universală. Eliminarea culpei într-un caz oarecare se soldează de regulă cu reapariția ei altundeva, în general la periferie, sub o formă exacerbată. Vedem apărând alunei un zeu sau mai curând un demon cu vinovăție sporită, un Loki sau un Cronos care joacă, în definitiv, rolul unui țap ispăşitor de gradul al doilea, pur textual în aparență, dar care, dacă urmărim filiera până la capăt, duce totuşi întotdeauna la o victimă reală.

Există şi alte metode de limitare a culpabilității divine fără a o abate asupra comunității violente şi mai cu seamă fără a revela non-revelabilul prin excelență, mecanismul țapului ispăşitor, întâlnim victime vinovate de acțiuni care nu sunt intrinsec rele. dar care, în virtutea unor circumstanțe speciale de care acele victime nu au cunoştință, antrenează asemenea consecințe încât violența colectivă îşi ailă justificarea. Nu-i vorba în acest caz, la drept vorbind, decât de o variantă a crimei fără intenție criminală.

Forma supremă a acestei duble justificări constă în a vedea raporturile dintre victimă şi comunitatea linşorilor în termenii unei simple neînțelegeri, ai unui mesaj greşit interpretat.

Se întâmplă de asemenea ca fărădelegile zeilor să fie socotite reale, dar ca miturile să le atribuie o cauză suplimentară, o forță naturală, poate, însă irezistibilă, care-1 constrânge pe zeu să se comporte rău fără ca voința lui să ia parte în vreun fel la asta, eventual o băutură amețitoare ce i-a fost servită ori înțepătura unei insecte veninoase.

Rezum în continuare ceea ce spune Eliade, în a sa Istorie a credințelor şi ideilor religioase, despre un zeu hittit înțepat de o albină:

Cum începutul povestirii s-a pierdut, nu ştim de ce a hotărât Telipinu să „dispară”. [.] Dar urmările dispariției lui se fac simțite fără întârziere. In vetre focurile se sting, zeii şi oamenii se simt „apăsați”; oaia îşi părăseşte mielul, iar vaca vițelul; „orzul şi grâul nu se vor mai coace”, animalele şi oamenii au încetat să se mai împerecheze; păşunile s-au uscat, izvoarele au

secat [.]. În cele din urmă, zeița-mamă trimite albina, care-1 află pe zeu dormind într-un boschet şi, înțepându-1, îl trezeşte. Înfuriat, Telipinu provoacă asemenea calamități în ținut, încât zeilor li se face teamă şi, ca să-1 potolească, recurg la magie. Prin ceremonii şi formule magice, Telipinu e curățit de furie şi de „rău". Liniştit, revine în sfârşii printre zei – iar viața îşi recapătă ritmurile fireşti24.

În prim-plan se află, aici, două stereotipuri persecutorii, criza şi greşeala zeului care suscită această criză. Responsabilitatea divină e în acelaşi timp agravată şi atenuată de înțepătura de albină. Nu violența colectivă nemijlocită, ci echivalentul ei ritualic răstoarnă maleficul în benefic. Acțiunea magică simbolizează totuşi această violență; ea urmăreşte de fiecare dată să reproducă efectul originar de țap ispăşitor şi are, de altfel, un caracter colectiv. Toți ceilalți zei sunt cuprinşi de spaimă şi se coalizează contra lui Telipinu ca să pună capăt activității lui distrugătoare. Dar violența acestei intervenții este mascată; zeii nu sunt duşmanii lui Telipinu mai mult decât este el duşmanul oamenilor. În sânul comunității s-a iscat dezordine şi cauza este de ordin divin, însă rea intenție cu adevărat nu există de nici o parte, nici la Telipinu în dezlănțuirea sa față de oameni, nici la ceilalți zei în atitudinea lor față de Telipinu.

Printre variantele culpei minimalizate, trebuie să înregistrăm acțiunile tricksterului nord-american şi ale tuturor zeilor „deceptori" cam de pretutindeni. Aceşti zei sunt, asemenea celorlalți, nişte țapi ispăşitori. Binefacerile lor se reduc la un pact social reconstituit pe cheltuiala victimei. Ele sunt invariabil precedate de rele percepute ca indubitabile şi pedepsite pe drept. Se manifestă deci, ca peste tot, paradoxul zeului util pentru că inițial s-a dovedit dăunător, factor de ordine fiindcă fusese factor de dezordine. În sânul unei reprezentări mitico-persecutorii încă intacte, nu e posibil să nu se pună în cele din urmă problema intențiilor divine. De ce-i pune zeul într-o postură neplăcută pe cei pe care, în ultimă instanță, doreşte să-i ajute şi să-i protejeze, de ce se pune pe el însuşi, datorită acestui fapt, într-o postură neplăcută? Pe lângă zeii care comit răul pentru că nu ştiu că acela e răul şi zeii care-1 comit deoarece sunt irezistibil mânați spre el, vom inventa prin forța împrejurărilor un al treilea caz, şi anume zeul care face răul pentru a se distra, zeul glumelor proaste. El sfârşeşte totdeauna prin a fi util, însă adoră renghiurile, la care nu renunță nici în ruptul capului. Se face cunoscut în primul rând jucând acele renghiuri. Împinge gluma aşa de departe, încât nu-i mai stăpâneşte consecințele. El e ucenicul vrăjitor care

dă foc lumii aprinzând o flăcăruie şi care inundă întreg pământul doar făcând pipi. Purtarea lui justifică aşadar toate intervențiile corective şi tocmai în virtutea lor, ca întotdeauna, se transformă în binefăcător.

Tricksterul trece când din cale-afară de şmecher, când, dimpotrivă, într-atât de stupid şi de stângaci în îndeplinirea misiunii, încât accidentele pe care le produce, involuntar sau cu bună ştiință, compromit rezultatul urmărit, dar îl şi garantează totodată, refăcând contra neîndemânaticului unanimitatea necesară bunului mers al întregii comunități.

Se cade să vedem în trickster punerea în sistem a uneia din cele două mari teologii izvorâte din sacralizarea țapului ispăşitor, teologia capriciului divin. Cealaltă teologie, a mâniei divine, constituie o altă soluție la problema pe care o pune prizonierilor reprezentării persecutorii eficacitatea reconciliatoare a celui ce trece în ochii lor drept un vinovat real. Dacă el nu le-ar părea astfel, dacă beneficiarii mecanismului ar pune la îndoială cauzalitatea țapului ispăşitor, nici reconcilierea, nici divinitatea nu ar mai exista.

Din această perspectivă, zeul se dovedeşte, ca întotdeauna, esențialmente bun, dar se transformă temporar într-un zeu rău. Îşi năpăstuieşte credincioşii pentru a-i readuce pe drumul cel drept, pentru a corecta în ei lipsuri care îl împiedică să se arate benefic fără preget. Cine iubeşte cu adevărat pedepseşte aspru. Deşi mai puțin agreabilă decât prima, această soluție este mai profundă prin aceea că introduce o idee pe care oamenii o împărtăşesc extrem de rar şi anume că țapul lor ispăşitor nu reprezintă întruparea unică a violenței. Comunitatea împarte cu zeul răspunderea acestui rău; începe să se facă vinovată de propriile ei necazuri. Teologia mâniei se apropie de adevăr, dar se situează tot în interiorul reprezentării persecutorii. Nu se poate scăpa de aceasta fără a analiza mecanismul țapului ispăşitor, fără a desface nodul care reînchide reprezentarea mitologică asupra ei înseşi.

Pentru a isprăvi cu problema culpei divine şi a arăta că soluțiile pe care le-am descris pe scurt nu trebuie tratate ca nişte categorii rigide, voi vorbi despre un mit care se întâlneşte în zone de pe glob foarte îndepărtate unele de altele şi care izbuteşte să îmbine, cu ingeniozitate, avantaje dintre care soluțiile precedente trebuiau să aleagă.

După ce a răpus dragonul, Cadmos, strămoşul întregii mitologii tebane, împrăştie pe sol dinții monstrului şi din ei răsar războinici gata înarmați. Vlăstar al celei precedente, această nouă amenințare ilustrează în mod clar raportul între criza persecutorie din sânul comunităților umane, pe de o

parte, şi toţi dragonii, toate bestiile fabuloase, pe de altă parte. Pentru a se descotorosi de războinici, Cadmos recurge la o viclenie extrem de simplă. Culege pe furiş o pietricică şi o aruncă în mijlocul trupei. Niciunul din războinici nu este atins, dar zgomotul produs de căderea ei face ca fiecare să se creadă provocat de celălalt; o clipă mai târziu, încăierarea e în toi şi războinicii se ucid reciproc aproape până la ultimul.

Cadmos apare aici ca un fel de trickster. El e cel care, într-un sens, cauzează criza socială, marea dezordine ce răvăşeşte un grup uman până la nimicirea totală. Cazul în sine nu este de condamnat, pietricica n-a făcut rău nimănui; renghiul devine cu adevărat nefast numai în virtutea stupidei brutalităţi a războinicilor, a oarbei lor propensiuni spre escalada conflictuală. O reciprocitate negativă alimentează şi exacerbează cu atât mai rapid conflictul cu cât cei implicaţi în el n-o sesizează.

Uimitor în acest mit e faptul că revelând în chip spectacular reciprocitatea din ce în ce mai puţin întârziată, deci progresiv accelerată, care pune stăpânire pe societăţile aflate în criză – aspect de care am vorbit mai devreme – el dezvăluie implicit şi raţiunea de a fi a ţapului ispăşitor, şi raţiunea eficacităţii lui. O dată declanşată, reciprocitatea negativă nu poate evolua decât înrăutăţindu-se, din pricină că toate prejudiciile, lipsite la un moment dat de caracter real, îl capătă o clipă mai târziu. Cam jumătate din combatanţi estimează întotdeauna că justiţia a fost restabilită pe motiv că se socoteşte răzbunată, în timp ce jumătatea cealaltă se străduieşte să restabilească aceeaşi justiţie aplicând jumătăţii provizoriu satisfăcute lovitura care o va răzbuna definitiv.

Angrenajul este de aşa natură, încât pentru a-1 opri ar trebui ca toţi să se înţeleagă şi să recunoască reciprocitatea negativă. Dar ar însemna să le ceri prea mult pretinzându-le să priceapă că raporturile din interiorul grupului ajung nu doar ca să alimenteze, ci să le şi zămislească nenorocirea. O comunitate poate să treacă de la reciprocitatea pozitivă la cea negativă din raţiuni insignifiante sau, dimpotrivă, într-atât de silnice şi masive, încât urmările sunt aceleaşi. Toată lumea e la fel sau aproape la fel de răspunzătoare, dar nimănui nu-i pasă. Dacă oamenii îşi dau seama, la rigoare, de reciprocitatea negativă dintre ei, tot ar mai dori ca ea să aibă un autor, o origine reală şi pasibilă de pedeapsă; vor accepta poate să-i diminueze rolul, dar vor căuta mereu o primă cauză susceptibilă de o intervenţie corectivă, cum ar spune Evans-Pritchard, o cauză pertinentă pe planul raporturilor sociale.

Înțelegem lesne de ce şi în ce fel mecanismul țapului ispăşitor vine să întrerupă câteodată acest proces. Instinctul orb al represaliilor, imbecila reciprocitate care îl face pe fiecare să se năpustească asupra adversarului celui mai apropiat sau aflat mai la vedere nu se întemeiază pe nimic determinat; deci totul poate converge în aproape orice moment, dar de preferință în clipa cea mai isterică, asupra aproape oricui. Nu-i nevoie pentru asta decât de un început pur accidental mai întâi sau motivat de un insemn victimar oarecare. E suficient ca o țintă potențială să pară ceva mai atrăgătoare decât altele pentru ca mulțimea să basculeze dintr-o dată în certitudinea fără opozant imaginabil, preafericita unanimitate reconciliatoare.

Cum altă cauză a violenței, aici, nu există niciodată, în afară de credința universală într-o cauză diferită, ajunge ca această universalitate să se întrupeze într-o altă realitate, țapul ispăşitor, care devine celălalt al tuturora, pentru ca intervenția corectivă să înceteze să pară eficace şi să devină cu adevărat astfel, o dată cu anihilarea oricărei voințe de represalii la toți supraviețuitorii. Doar țapul ispăşitor ar putea dori să se răzbune dar, în mod evident, el nu se află în postura care să-i permită să o facă.

Altfel spus, pentru ca distrugerea reciprocă să se întrerupă, în mitul lui Cadmos, ar fi de-ajuns ca războinicii să descopere rolul de agent provocator jucat de Cadmos însuşi şi să se reconcilieze pe seama lui. Puțin contează că agentul este sau nu este real, important e ca toată lumea să fie convinsă de realitatea şi identitatea lui. Dar cum să fii sigur că ai pus mâna pe adevăratul vinovat, din moment ce nu s-a întâmplat nimic altceva decât căderea unei pietricele, zgomotul unei simple pietre rostogo-lindu-se peste alte pietre? în orice clipă se poate produce un incident asemănător, fără ca autorul lui să fie mânat de vreo intenție perfidă, chiar fără ca un veritabil autor să existe. Aici contează numai credința mai mult ori mai puțin intensă şi mai mult sau mai puțin universală pe care o inspiră eventualul țap ispăşitor în voința şi capacitatea lui de a semăna dezordinea, deci de a restabili ordinea. Din pricină că nu descoperă ceea ce s-a petrecut într-adevăr sau, dacă preferați, nu află un țap ispăşitor destul de convingător, războinicii nu încetează să se lupte, iar criza se prelungeşte până la distrugerea finală.

Supraviețuitorii reprezintă comunitatea ivită din mitul lui Cadmos; morții constituie singura dezordine, spre deosebire de Cadmos însuşi. Pentru mit, Cadmos e în acelaşi timp forță a dezordinii – el e cel ce seamănă dinții dragonului – şi forță a ordinii – el e cel ce salvează umanitatea nimicind mai

întâi dragonul, apoi mulțimea războinicilor, draco redivivus, noul monstru cu o mie de capete răsărit din rămăşițele monstrului precedent. Deci Cadmos face parte dintre acei zei care provoacă totdeauna dezordine, dar „numai” cu scopul de a-i pune capăt. În mitul său şi pentru acest mit, Cadmos nu este, prin urmare, un țap ispăşitor explicit; e un țap ispăşitor implicit, țap ispăşitor sacralizat de chiar acest mit, zeu al tebanilor, iar mitul acesta se dovedeşte a fi, în definitiv, doar ingenios; el nu îşi dezvăluie şi nici nu îşi poate dezvălui până la capăt secretul propriei produceri, căci se bazează încă pe un mecanism al țapului ispăşitor.

Miturile de tipul „cauză minoră, efecte majore”, ori, dacă vreți, „țap ispăşitor mic, criză mare”, se întâlnesc în cele cinci colțuri ale lumii sub forme uneori prea aparte din punct de vedere al detaliilor pentru a ne putea descotorosi de ele cu argumente precum influențele şi difuzionismul. Versiunea indiană a mitului lui Cadmos mai poate fi pusă pe seama „influențelor” indo-euro-pene, dar în ce priveşte versiunea sud-americană, inclusă de Levi-Strauss undeva în Mythologiques, lucrurile stau ceva mai delicat. Ascuns într-un copac, un papagal antropomorf seamănă discordia pe sub el, lăsând să-i cadă din cioc diverse proiectile. E greu de susținut că toate aceste mituri au doar o semnificație exclusiv logică şi diferențiatoare şi că nu au nimic de-a face, dar absolut nimic, cu violenta dintre oameni.

Nu toate textele care reiau mituri mai vechi şterg crima colectivă. Există excepții importante printre comentatorii religioşi, marii scriitori, tragicii mai ales, ca şi printre istorici. Citind comentariul de față, trebuie să avem permanent în minte analizele întreprinse mai sus. Ele aruncă o lumină nouă, cred eu, şi asupra zvonurilor referitoare la Romulus, şi asupra tuturor „zvonurilor” analoge privind un anumit număr de întemeietori de oraşe şi de întemeietori de religii. Dintre moderni, Freud e singurul autor important care să fi luat vreodată în serios acele zvonuri. În Moise şi monoteismul, el a folosit, în scopuri prea polemice din păcate, „zvonuri” răzlețe pe marginea tradiției iudaice, potrivit cărora Moise ar fi fost şi el victima unei crime colective. Dar, printr-o ciudată carență a celui care a scris Totem şi tabu şi care se explică poate prin critica sa prea părtinitoare cu privire la religia iudaică, el nu profită niciodată aşa cum s-ar cuveni de remarcabila convergență dintre „zvonurile” referitoare la Moise şi cele care-i privesc pe mulți alți legiuitori şi întemeietori de religii. Unele surse sugerează, de exemplu, că Zarathustra a murit asasinat de membrii, deghizați în lupi, ai uneia dintre acele grupări rituale a căror violență sacrificială el o

combătuse, o violență care continua să păstreze caracterul colectiv şi unanim al crimei fondatoare pe care o repeta. Pe marginea biografiilor oficiale există adesea o tradiție mai mult sau mai puțin „esoterică” a crimei colective.

Istoricii moderni nu iau în serios poveştile cu pricina şi nu le putem reproşa acest fapt, căci ei nu dispun de mijloacele care le-ar permite să le includă în analizele lor. Au de ales între a le examina fie în cadrul unui singur autor, al „lor”, cum au obiceiul să spună, şi atunci nu pot vedea în ele decât ceea ce văd cu ironie sau cu prudență propriile lor surse, adică nişte zvonuri neverificabile, „poveşti de adormit copiii”, fie, dimpotrivă, în cadrul mitologiei, sau, dacă preferați, al istoriei universale. De data asta vor fi obligați să admită că tema, fără a fi ea însăşi universală, departe de aşa ceva, revine cu o prea mare frecvență ca să fie scutită de o explicație. Nici mitologică nu o putem numi, fiindcă ea contrazice categoric tocmai unele mituri. Se vor vedea oare oamenii noştri până la urmă siliți să-şi privească drept în față propria problemă, să recunoască, de fapt, existența unei probleme? Nu contați pe asta; când e vorba să te sustragi adevărului, căile sunt infinite. Refuzul semnificației recurge aici la arma lui supremă, adevărată rază a morții. Declară pur retorică tema care incomodează. Decide că orice insistență asupra crimei colective absente, orice revenire bănuitoare asupra deficienței acesteia ține de o preocupare absolut decorativă. Ar fi o naivitate să-i cazi în lat. Dintre toate plutele de salvare, nu există una mai de nescufundat ca ea; după o lungă absență, reapare la suprafață în epoca noastră, iar furtunile apocalipsei noastre se înverşunează în van contra ei; deşi mai încărcată de pasageri decât pluta Meduzei, ea nu se scufundă totuşi; ce-ar trebui făcut pentru a o scufunda?

Până la urmă. crimei colective nu-i acordă nimeni nici cea mai mică importanță. Să ne întoarcem deci la Tit Liviu, autor mai interesant decât universitățile care îl țin ostatic. Acest istoric ne povesteşte cum, în timpul unei furtuni grozave, Romulus „a fost învăluit de un nor atât de gros, încât a dispărut complet din ochii celor adunați acolo. De atunci, n-a mai reapărut pe pământ.” După o clipă de uluire mută, „tinerii romani aclamă în Romulus un nou zeu”. Dar:

S-au ivii apoi, cred, câțiva sceptici care susțineau discret că regele fusese sfârtecat de Patres cu propriile lor mâini: într-adevăr, acest lucru a fost spus în mare taină; cealaltă versiune s-a răspândit grație prestigiului eroului şi dificultăților momentului2^.

Plutarh relatează numeroase versiuni ale morții lui Romulus. Trei dintre ele sunt variante de crimă colectivă. După unii, Romulus a murit sugrumat în pat de către dușmanii săi, după alții, a fost făcut bucăți de senatori în templul lui Vulcan. Alții susțin că fărădelegea s-a petrecut în Mlaştina Caprei, în cursul teribilei furtuni de care pomeneşte Tit Liviu. Furtuna i-a „pus pe fugă pe oamenii de rând", în timp ce senatorii s-au strâns la un loc. Ca la Tit Liviu, senatorii, adică ucigaşii, sunt cei ce instituie cultul noului zeu, pentru că s-au coalizat împotriva lui:

Poporul de rând, în cea mai mare parte, a luat-o ca pe o răsplată şi s-a bucurat din plin la auzul veştii, şi a părăsit locul adorându-1 pe Romulus cu inima încărcată de speranță; dar au mai fost şi alții care, cercetând cu sârg şi cu obidă adevărul faptelor, i-au speriat amarnic pe patricieni, dându-le de înțeles că înşelau mulțimea neştiutoare cu poveşti nebuneşti şi fără rost, şi că ei înşişi îl uciseseră pe rege cu propriile lor mâini26.

Legenda, dacă legendă este, se dovedeşte în fapt o contra-le-gendă. Ea atârnă de o voință explicită de demistificare analogă, în ultimă analiză, celei manifestate de Freud. Drept legendară trece versiunea oficială; e în interesul puterii să o răspândească pentru a-şi consolida autoritatea. Moartea lui Romulus o aminteşte pe aceea a lui Pentheu în Bacantele:

Şi totuşi, unii au socotit că senatorii s-ar fi năpustit toți odată asupra lui [.] şi că, după ce l-au făcut bucăți, fiecare a luat cu sine câte una în cutele veşmântului său.

Acest sfârşit evocă diasparagmos-xdionisiac; victima e sfârtecată de mulțime. Ecourile mitologice şi religioase sunt indubitabile, însă diasparagmos-ul se reproduce spontan în mulțimile cuprinse de frenezie ucigaşă. Istoria marilor mişcări populare din Franța războaielor religioase abundă în exemple analoge textului lui Plutarh. Răsculații îşi dispută până şi cele mai mici rămăşițe din victima lor, căci văd în ele prețioase relicve ce pot deveni ulterior obiectul unui negoț extrem de profitabil, date fiind prețurile exorbitante la care pot ajunge. Nenumărate exemple sugerează o strânsă legătură între violența colectivă şi un anumit proces de sacralizare care nu cere, pentru a se prefigura, o victimă aflată deja pe culmile puterii şi ale celebrității. Transformarea rămăşițelor în relicve e atestată şi de unele forme de linşaj rasist din lumea contemporană.

Cei care-şi sacralizează victima sunt, la urma urmei, ucigaşii înşişi. Tocmai lucrul acesta ni-1 mărturisesc „zvonurile" referitoare la Romulus şi o fac într-o manieră deosebit de modernă, fiindcă văd în afacerea respectivă

un soi de complot politic, o poveste total inventată de indivizi care nu şi-au pierdut capul nici un moment şi care au ştiut permanent ce voiau. Textul reflectă perspectiva plebeiană asupra faptelor. Lupta împotriva aristocrației limitează divinizarea lui Romulus la un fel de complot îndreptat contra poporului, la un instrument al propagandei senatoriale. Ideea că sacralizarea transfigurează un eveniment în realitate sordid este foarte importantă, dar teza unei camuflări deliberate, oricât de seducătoare s-ar dovedi pentru spiritul contemporan căruia îi prefigurează anumite tendințe, nu-i poate satisface pe de-a-ntregul pe nişte observatori care bănuiesc rolul esențial al fenomenelor de masă şi de hipermimetism colectiv în geneza sacrului.

Transformând procesul mitologic într-o născocire care nu-şi pierde conştiința de sine în niciuna din etapele devenirii ei, zvonurile atestate de Plutarh şi Tit Liviu ne-ar face să recădem, dacă ar fi să le luăm ad litteram, în erorile raționalismului modern în materie de religie. Partea lor cea mai interesantă rezidă în raportul pe care îl sugerează ca existând între geneza mitologică şi mulțimea dezlănțuită. Secolul al XlX-lea erudit nu împinge niciodată sugestia aşa de departe şi nu reține din acele zvonuri decât elementul lor inautentic: pentru el, religiosul se mărgineşte la un complot al celor puternici împotriva celor slabi.

Se impune să ne ocupăm de toate urmele violenței colective, fără excepție, şi să le criticăm pe unele prin intermediul celorlalte, în perspectiva deschisă de analizele precedente, zvonurile capătă o dimensiune care scapă pozitivismului tradițional, adică grosolanei alternative dintre „adevărat” şi „fals”, dintre istoric şi mitologic. In cadrul acestei alternative, zvonurile nu-şi află nicăieri locul; nimeni nu are competența examinării lor. Istoricii nu le pot lua în considerare, căci sunt mai dubioase decât tot ceea ce ar putea istorisi ei înşişi despre începuturile Romei. Chiar Tit Liviu o recunoaşte. Nici mitologii nu se pot arăta interesați de ceva ce se vrea mai curând antimitologic decât mitologic. Zvonurile cad în interstițiile cunoaşterii organizate. La fel se întâmplă cu urmele violenței colective. Pe măsură ce cultura evoluează, aceste urme sunt din ce în ce mat evacuate şi până la urmă se şterg cu totul; filologia şi critica modernă desăvârşesc, sub acest aspect, opera mitologiilor tardive. E ceea ce se cheamă cunoaştere.

Ocultarea crimei colective continuă să se practice în zilele noastre cu aceeaşi forță insidioasă şi irezistibilă ca în trecut. Ca s-o dovedesc, voi recurge pentru a doua oară la ansamblul mitologic reprezentat de Romulus şi Remus. El ne permite să surprindem acest proces în plin travaliu,

îndrăznesc să spun, chiar astăzi şi printre noi. Ne ajută să înțelegem că ocultarea urmelor continuă prin intermediul nostru, şi inevitabil fără ştirea noastră, prin felul cum tratăm noi înşine textul lui Tit Liviu.

Presupun că majoritatea cititorilor mei sunt convinşi că versiunile eretice despre moartea lui Romulus constituie unica reprezentare a crimei colective din ansamblul mitologic în cauză. Toți ştiu, desigur, că mitul conține şi altă moarte violentă înfățişată tot ca o crimă, dar ca o crimă individuală, se crede, şi aceea e, bineînțeles, moartea lui Remus.

Singurul ucigaş e Romulus. Întrebați-i pe toți oamenii cultivați pe care îi cunoaşteți şi ei vă vor răspunde, fără excepție, că aşa este. Romulus îşi ucide fratele într-o izbucnire de mânie fiindcă acest frate a sărit, în bătaie de joc, peste granița simbolică a oraşului Roma, pe care el, Romulus, abia o trasase.

Această versiune a crimei figurează în Tit Liviu, dar ea nu este nici singura şi nici prima. Cea dintâi versiune este o versiune colectivă. Spre deosebire de cea de-a doua, ea este un exemplu clasic de mit care nu a apucat să elimine reprezentarea crimei colective. Prima versiune se grefează pe o ceartă a augurilor. Zborul păsărilor nu reuşeşte să-i departajeze pe gemenii duşmani, Romulus şi Remus. Este o poveste binecunoscută; nimeni nu o ocultează, fiindcă se combină fără probleme cu a doua versiune a mitului, cea în care acesta îşi află întotdeauna concluzia, iar noi toți o alegem fără să ne dăm seama pentru că e tocmai versiunea care elimină crima colectivă. După ce a relatat cum au conceput cei doi frați planul de a ridica un nou oraş, chiar pe locurile unde „fuseseră abandonați şi apoi crescuți”, Tit Liviu adaugă:

În acele planuri intervine curând patima ereditară, pofta de a domni şi ea a dus curând la transformarea unei acțiuni paşnice înlr-un conflict criminal. Cum între cei doi gemeni nu putea fi vorba de alegere, nici chiar în beneficiul vârstei, zeilor protectori ai locului le revenea misiunea să-1 desemneze prin mijlocirea augurilor pe cel care avea să dea numele său noului oraş, să-1 întemeieze şi să-1 guverneze.

Primul care a obținut un augur a fost, zice-se, Remus: şase vulturi. Tocmai făcea cunoscut acest fapt, când iată că lui Romulus i se arată un număr dublu de vulturi. Fiecare a fost proclamat rege de grupul său. Unii invocau prioritatea, ceilalți numărul păsărilor, ca să atragă regalitatea de partea lor. Se stârneşte ceartă; se ajunge la lovituri; gesturile de mânie se întețesc şi degenerează în luptă ucigaşă. Atunci, în încăierarea aceea, Remus căzu lovit

de moarte27. [Sublinierea mea.] între cei doi gemeni, domneşte mereu egalitatea; conflictul există pentru că există concurs, concurenţă, rivalitate. Conflictul se datorează nu diferenţei, ci absenţei acesteia. Iată de ce structuralismul opoziţiilor binare diferenţiate nu se dovedeşte mai capabil decât psihanaliza „structurată ca un limbaj” să priceapă cum stau lucrurile cu gemenii duşmani. Tit Liviu înţelege exact acelaşi lucru ca tragicii greci atunci când ne vorbesc de gemenii lor, Eteocle şi Polynice, înţelege că tema gemenilor e totuna cu tema conflictului indecidabil din pricina nediferenţierii; el semnifică absenţa separării ca separare absolută: cum între cei doi gemeni alegerea nu era posibilă, nici chiar în beneficiul vârstei, se face apel la zei, însă zeii înşişi nu oferă decât aparenţa unei decizii, o decizie ea însăşi indecidabilă ce nu face decât să alimenteze şi să înfierbânte şi mai mult disputa. Fiecare dintre fraţi doreşte ce doreşte şi celălalt, chiar dacă e vorba de un obiect care nu există încă, oraşul Roma. Rivalitatea e pur mimetică şi se confundă cu criza sacrificială care-i uniformizează pe toţi participanţii în aceeaşi dorinţă conflictuală, care îi preschimbă pe toţi, şi nu doar pe cei doi fraţi, în gemeni ai propriei lor violenţe.

Traducerea pe care tocmai am citat-o, apărută în colecţia Bude, nu e cu totul incorectă, are însă ceva alunecos şi nesatis-lacător: face să dispară esenţialul. Caracterul colectiv al uciderii lui Remus, extrem de clar în latina lui Tit Liviu, devine aproape imperceptibil în textul francez. Cuvintele latineşti în turba, adică în mulţime, au fost traduse în franceză prin „în încăierare”.

Michel Serres e cel ce mi-a atras atenţia şi asupra originalului latin: ibi în turba ictus Remus cecidit, şi asupra remarcabilului proces de atenuare şi de minimalizare constituit de traducerea citată. Mi se va replica poate că termenul „încăierare”, în prezentul context, sugerează o multiplicitate de încăieraţi. E adevărat. Însă cuvântul turba posedă o valoare aproape tehnică, înseamnă mulţimea în ceea ce are ea tulbure, perturbat şi perturbator, este cuvântul ce revine cel mai des în numeroasele relatări de crime colective pe care le conţine Cartea întâi a lui Tit Liviu. Importanţa lui e de aşa natură, încât echivalentul său literal se dovedeşte indispensabil în orice traducere a textului lui Tit Liviu, absenţa lui constituind prin forţa împrejurărilor ceva analog, deşi mai puţin spectaculos, dar la fel de eficace, dispariţiei crimei colective din texte precum mitul lui Baldr sau mitul Kureţilor. Altfel spus, în toate etapele culturale dăm peste acelaşi tip de fenomen întotdeauna: ocultarea crimei fondatoare. Procesul continuă şi în zilele noastre, prin

intermediul celor mai diverse ideologii – umanismul clasic, spre exemplu, sau lupta împotriva „etnocentrismului occidental”

Se va spune, cu siguranță, că „fantasmez”. Dovada că nu-i aşa constă în concepția la care făceam aluzie mai adineauri, iluzia aproape universală că mitul lui Romulus şi Remus nu conține nici o reprezentare a crimei colective. În realitate, o astfel de reprezentare există, ocupând chiar o poziție centrală, dar ea dispare treptat printr-un soi de proces de sufocare ori strangulare, veritabil echivalent intelectual a ceea ce patricienii îl fac pe Romulus însuşi să îndure, într-una din variantele uciderii lui, povestită de Plutarh. Michel Serres arată că există multe alte crime care plutesc la periferia mitului, împinse din ce în ce mai departe, până în clipa, aproape sosită, de fapt, când expulzarea lor va fi totală. La cea dintâi aluzie, „adevărații savanți” îşi încruntă sprâncenele, la cea de-a doua eşti exclus automat din comunitatea cercetătorilor zişi „serioşi”, cei care afirmă că fenomenul religios poate nici nu există. Se vorbeşte despre tine ca de un aventurier intelectual, avid de senzații tulburi şi de publicitate. Eşti, în cel mai bun caz, doar un exploatator neruşinat al crimei colective, acest şarpe-de-mare al studiilor mitologice.

Precizez încă o dată că, în opinia mea, interesul textului lui Tit Liviu nu constă în aceea că variantele colective şi subversive ale morții lui Romulus şi mai ales versiunea ocultată a uciderii lui Remus, versiune dată veşnic uitării ori mai mult sau mai puțin falsificată, îngăduie trecerea a încă unui mit în seria miturilor care posedă o reprezentare a crimei colective. Chiar dacă s-ar putea dovedi că, la origine, toate miturile posedă această reprezentare, interesul demonstrației ar fi unul foarte secundar. Mult mai interesant se dovedeşte procesul estompării, căci e prea constant ca să fie fortuit. În definitiv, mitologia însăşi este aceea care depune mărturie, indirect, dar masiv, contra încăpățânării de care dăm dovadă întru ignorarea punctului ei nevralgic.

Tit Liviu desprinde, cu rigoare, ceea ce s-ar putea numi drama mitologică elementară: (non-) semnificația gemenilor, rivalitatea lor mimetică, criza sacrificială ce rezultă de aici, crima colectivă – care îi pune capăt. Toate acestea se regăsesc, de altfel, la toți marii autori antici şi la toți marii lor imitatori clasici. A recunoaşte această unitate, aceea dintre Tit Liviu şi Corneille, de exemplu, ori aceea dintre Euripide şi Racine, înseamnă a recunoaşte o evidență cenzurată de două sau trei secole de miopie chartistă,

nu înseamnă a trece marile texte printr-o nouă „tocătoare critică” în stil contemporan.

Ceea ce se cuvine admirat şi imitat la Tit Liviu, ba chiar mai mult decât imitat, sunt toate acestea şi, în plus, prezentarea celor două versiuni ale uciderii lui Remus, cea colectivă şi cea individuală, în ordinea necesară a evoluției lor diacronice. Spre deosebire de şcolile noastre actuale, crispate încă exclusiv pe sincronie, istoricul roman vede că există un timp al elaborării, iar acesta se deplasează mereu în aceeaşi direcție, tinzând permanent spre acelaşi scop, pe care nu-1 va atinge de altfel niciodată, în pofida nenumăratelor ajutoare care i se oferă, a adeziunii aproape unanime întâlnite în drumul său, şi acest scop e ştergerea crimei colective. Versiunea lipsită de crimă colectivă trece totdeauna drept una secundă în raport cu versiunea care păstrează încă respectiva crimă. E ceea ce eu însumi am încercat să arăt în legătură cu Baldr şi cu mitul Kureților. Transformarea mitologică e cu sens unic şi ea se săvârşeşte în sensul ştergerii urmelor.

Merită reținut faptul că la Roma a funcționat neîntrerupt o tradiție apocaliptică propriu-zisă. Ea profetizează distrugerea violentă a cetății pornind tocmai de la originile ei violente. În a sa Istorie a ideilor şi credințelor religioase, Mircea Eliade vorbeşte de repercusiunile mitului lui Romulus şi Remus în conştiința romanilor:

De acest sacrificiu sângeros, primul oferit divinității Romei, poporul îşi va aminti întotdeauna cu spaimă. La mai bine de şaple veacuri de la întemeiere, Horațiu îl va socoti încă un fel de păcat originar ale cărui consecințe trebuiau să provoace ineluctabil pieirea cetății, împingându-i pe fiii ei să se masacreze unii pe alții. În fiecare din momentele critice ale istoriei sale, Roma se întreabă cu spaimă de nu cumva asupra ei apasă povara unui blestem. La fel ca atunci când se născuse, ea nu se afla în pace nici cu oamenii, nici cu zeii. Această nelinişte religioasă va apăsa asupra destinului ei28.

Tradiția aceasta este interesantă prin aceea că atribuie întregii colectivități răspunderea crimei fondatoare. Ea se sprijină indubitabil pe o versiune colectivă a acestei crime şi, chiar dacă există ceva puțin magic în concepția pe care şi-o făureşte despre repercusiunile îndepărtate ale crimei, ea traduce în felul ei un adevăr independent de modul său de exprimare, faptul că orice comunitate e obligată să se întemeieze şi să se rânduiască plecând de la o violență radical distructivă în principiul ei şi care ar trebui să rămână astfel până la capăt, obligație căreia nu se ştie prin ce miracol colectivitatea a

reuşit să-i amâne caracterul violent, prin ce răgaz acordat în chip divin această violență a devenit provizoriu edificatoare şi reconciliatoare.

Capitolul VIII Ştiința miturilor rştim că trebuie să recunoaştem în formele, ideile şi instituțiile religioase în general reflexul deformat al unor violențe în mod excepțional „izbutite” sub raportul repercusiunilor colective, iar în mitologie, în special, o rememorare a aceloraşi violențe sub forma în care această reuşită îi sileşte pe făptuitorii lor să şi le reprezinte. Transmițându-se din generație în generație, rememorarea aceasta evoluează inevitabil, dar nu-şi mai recapătă niciodată, ba dimpotrivă, îşi pierde treptat, îşi îngroapă din ce în ce mai adânc secretul distorsiunii sale originare. Ca să se poată întemeia şi perpetua, religiile şi culturile disimulează această violență. A le descoperi secretul înseamnă a veni cu o soluție, ce trebuie numită ştiințifică, la dezlegarea celei mai mari enigme cu care se confruntă orice ştiință umanistă, enigma naturii şi a originii fenomenului religios.

Afirmând acest caracter ştiințific, contrazic dogma actuală care vrea ca ştiința în sens strict să fie imposibilă în domeniul umanist. Afirmația mea e întâmpinată cu un scepticism extrem, mai ales în mediile competente, în principiu, de specialiştii în ştiințele sau mai curând în neştiințele umaniste. Chiar şi cei mai puțin severi critici ai mei precizează adesea că merit indulgență în pofida şi nu în virtutea pretențiilor mele exorbitante. Bunăvoința lor mă reconfortează, dar mă nedumereşte. Dacă teza pe care o apăr nu valorează doi bani, cât pot să valoreze cărți consacrate integral apărării ei?

Văd eu bine circumstanțele atenuante de care beneficiez. Într-o lume care nu mai crede în nimic, revendicările excesive nu contează. Numărul cărților publicate creşte mereu şi, ca să atragă atenția asupra celei care îi poartă semnătura, un amărât de autor se vede constrâns să exagereze importanța spuselor sale. Trebuie să-şi facă singur publicitate, deci să nu i se poarte pică pentru excesele de limbaj. Cel care delirează nu este cu adevărat el, ci condițiile obiective ale creației culturale.

Îmi pare rău că trebuie să dezmint această generoasă interpretare dată comportării mele. Cu cât reflectez mai mult, cu atât mai puțin întrezăresc posibilitatea de a mă exprima altfel decât o fac. Mă văd aşadar nevoit să insist, cu riscul de a pierde unele simpatii care se bazează, tare mă tem, pe o neînțelegere.

În vârtejul mereu mai accelerat al „metodelor” şi „teoriilor”, în valsul interpretărilor care captează doar pentru o clipă bunăvoința publicului,

înainte să cadă într-o uitare din care nu vor mai ieşi probabil niciodată, ai impresia că nimic nu mai rămâne în picioare, că nici un adevăr nu e în stare să dureze. Ultimul strigăt în materie constă chiar în a afirma că interpretările sunt infinite şi de o valoare egală, că niciuna nu este vreodată mai adevărată ori mai falsă decât celelalte. Există atâtea interpretări, pare-se, câți cititori are un text. Ele sunt deci sortite să se succeadă la nesfârşit, în veselia generală a libertății în sfârşit cucerite, fără ca vreuna să se poată impune vreodată decisiv în fața rivalelor ei.

Nu trebuie să confundăm exterminarea reciprocă şi rituali-zată a „metodologiilor" cu întregul inteligenței actuale. Această dramă ne amuză, însă cu ea se întâmplă precum cu furtunile de pe oceane – se desfăşoară la suprafață şi nu tulbură cu nimic pacea adâncurilor. Cu cât ne agităm mai mult, cu atât agitația noastră pare singura reală şi invizibilul ne scapă şi mai mult.

Pseudo-demistificatorii se pot devora între ei fără să diminueze efectiv principiul critic de care țin cu toții, dar într-un mod din ce în ce mai infidel. Doctrinele recente descind toate din unul şi acelaşi procedeu de descifrare, cel mai vechi şi singurul cu adevărat durabil pe care 1-a inventat lumea occidentală. Prin însuşi faptul că se situează dincolo de orice contestare, el trece neobservat, asemenea lui Dumnezeu însuşi. Exercită asupra noastră un asemenea ascendent, încât pare că se confundă cu percepția imediată. Dacă le veți atrage atenția asupra lui celor care-1 utilizează, în chiar momentul utilizării, le veți stârni uimirea.

Cititorul a recunoscut deja pe mai vechea noastră cunoştință, descifrarea reprezentărilor persecutorii. Ea pare banală în contextul istoriei noastre, dar scoateți-o din acest context şi va deveni de îndată o mare necunoscută. Ignoranța noastră nu este totuşi exact aceea a domnului Jourdain, care făcea proză fără s-o ştie. Banalitatea locală a procedeului nu trebuie să ne disimuleze ceea ce este excepțional şi chiar unic într-un cadru antropologic. În afara culturii noastre, nimeni nu 1-a descoperit vreodată, nu îl aflăm niciunde şi chiar în felul nostru de a-1 întrebuința fără a-1 privi vreodată există ceva misterios.

În lumea actuală, noi compromitem acest procedeu; ne servim constant de el ca să ne acuzăm reciproc de tendințe persecutorii. E contaminat de spirit partizan şi de ideologie. Ca să-1 regăsesc în toată puritatea lui originară, am apelat, pentru a-1 ilustra, la texte vechi cărora controversele parazitare ale lumii noastre nu le afectează interpretarea. Demistificarea unui Guillaume

de Machaut întruneşte unanimitatea. De acolo am plecat şi tot acolo mă întorc spre a pune capăt hărţuielilor fără sfârşit pricinuite de gemenii noştri mimetici textualizaţi. Controversele mărunte se dovedesc neputincioase împotriva solidităţii de granit a descifrării pe care am analizat-o.

În orice epocă, şi mai cu seamă într-una aşa de frământată ca a noastră, există întotdeauna câţiva aiuriţi gata să respingă evidenţele cele mai temeinice, dar spiritul lor înclinat spre şicane nu prezintă nici cea mai mică însemnătate intelectuală. Se cade mers chiar mai departe. E posibil ca, într-o bună zi, revolta contra tipului de evidenţă la care mă refer să cunoască un reviriment şi să ne trezim iarăşi dinaintea legiunilor de la Nurnberg sau a echivalentului lor. Consecinţele istorice ar fi catastrofale, însă cele intelectuale ar fi nule. Adevărul acesta nu suferă compromis şi nimeni şi nimic nu-i poate schimba o iotă. Chiar dacă mâine n-ar mai fi nimeni pe pământ care să depună mărturie despre el, acest adevăr va rămâne adevărul. Există ceva ce scapă relativismului nostru cultural şi oricărei critici a „etnocentrismului" nostru. De voie-de nevoie, trebuie să recunoaştem acest fapt şi cei mai mulţi dintre noi îl recunosc atunci când sunt obligaţi să o facă, dar e o obligaţie care ne displace, din teama – nedefinită – că ne-ar putea antrena mai departe decât am dori.

Acest adevăr poate fi calificat drept ştiinţific? în epoca în care termenul de ştiinţă se aplica fără discuţie celor mai solide certitudini, mulţi ar fi răspuns afirmativ. Chiar şi astăzi, întrebaţi-i pe cei din jur şi mulţi vor răspunde fără şovăire că numai spiritul ştiinţific a reuşit să vină de hac vânătorii de vrăjitoare. Tocmai cauzalitatea magică, persecutorie, stă îndărătul numitei vânători, iar pentru a renunţa la aceasta din urmă se impune în acelaşi timp să încetăm a mai crede în cea dintâi. În Occident, prima revoluţie ştiinţifică, fapt dovedit, coincide mai mult sau mai puţin cu renunţarea definitivă la vânătoarea de vrăjitoare. Folosind limbajul etnologilor, vom spune că o orientare hotărâtă spre cauzele naturale prevalează tot mai mult asupra imemorialei preferinţe a oamenilor pentru cauzele semnificative pe planul raporturilor sociale, care sunt totodată cauzele susceptibile de intervenţie corectivă, altfel spus victimele.

Între ştiinţă şi sfârşitul vânătorii de vrăjitoare există o strânsă legătură. Acest lucru e oare suficient pentru a califica drept „ştiinţifică" interpretarea ce mineazâ reprezentarea persecutorie dezvăluind-o? în ultimul timp, am devenit delicaţi în materie de ştiinţă. Afectaţi probabil de spiritul vremii, filosofii ştiinţei apreciază din ce în ce mai puţin certitudinile stabile. Vor

strâmba din nas, de asta să nu ne îndoim, în fața unei operațiuni atât de lipsite de riscuri şi de dificultăți ca demistificarea unui Guillaume de Machaut. Invocarea ştiinței într-o asemenea chestiune este, s-o recunoaştem, nepotrivită.

Să renunțăm deci la gloriosul termen pentru o treabă aşa de banală. Renunțarea în acest punct precis îmi convine cu atât mai mult cu cât în lumina ei statutul neapărat ştiințific al demersului meu devine manifest.

În definitiv, despre ce este vorba? De a aplica unor texte, cărora nimănui nu i-a venit încă ideea să II-I aplice, un procedeu de descifrare foarte vechi şi de o eficacitate încercată, de o validitate de nenumărate ori confirmată în actualul său domeniu de aplicare.

Adevărata dezbatere asupra ipotezei mele nu s-a pornit încă. Până acum, am fost eu însumi incapabil s-o situez. Pentru a pune întrebarea potrivită, trebuie să recunoaştem mai întâi limitele înguste ale inițiativei mele. Noutatea ei nu constă deloc în ceea ce-şi imaginează unii. Unei interpretări căreia nimeni nu-i contestă validitatea, eu mă mulțumesc doar să-i lărgesc unghiul de vedere. Adevărata întrebare se referă la cât de întemeiată sau de neîntemeiată este această lărgire. Ori am dreptate şi am descoperit într-adevăr ceva. ori greşesc şi-atunci mi-am pierdut timpul de pomană. Ipoteza, pe care nu o inventez, ci doar o deplasez, nu cere, aşa cum s-a văzut, decât nişte adaptări minore pentru a fi aplicată mitului, la fel cum i se aplică deja lui Guillaume de Machaut. Se poate să am dreptate şi se poate să greşesc. Însă nu-i nevoie să am drepUite în ce priveşte fondul, pentru ca singurul. epitet care să se potrivească ipotezei mele să fie cel ştiințific. Dacă mă înşel, ipoteza mea va fi dată curând uitării; dacă am dreptate, ea va reprezenta pentru mitologie ceea ce reprezintă deja pentru textele istorice. Este aceeaşi ipoteză şi este acelaşi tip de texte. Dacă se va impune, se va impune din rațiuni analoge celor care au impus-o altundeva şi în acelaşi mod. Se va întipări în cugete cu tot atâta forță cu cât o face deja în cazul reprezentărilor istorice.

Singurul motiv, am spus-o, de a-i refuza epitetul de ştiințifică interpretării pe care o dăm cu toții textului lui Guillaume de Machaut nu este incertitudinea, ci prea marea certitudine, inexistența riscului, absența alternativei.

De îndată ce deplasăm înspre domeniul mitologic vechea noastră demistificare operată fără probleme, caracteristicile ei se modifică. Evidența obişnuită face loc aventurii, necunoscutul îşi face iar apariția. Teoriile rivale

sunt numeroase şi, pentru moment, cel puțin, trec drept „mai serioase” decât aceea emisă de mine.

Presupunând în continuare că am dreptate, scepticismul ce ini se opune la ora actuală nu este mai semnificativ decât cel cu care ar fi fost întâmpinat în Franța veacului al XVlI-lea un referendum național în chestiunea vrăjitoriei. Concepția tradițională ar fi triumfat cu siguranță; reducerea vrăjitoriei la reprezentarea persecutorie ar fi întrunit doar un număr mic de sufragii. Şi totuşi, aproape un secol mai târziu, acelaşi referendum ar fi dat rezultate inverse. Dacă aceeaşi ipoteză îi va fi aplicată mitologiei. la fel vor sta lucrurile şi cu mitologia. Treptat, ne vom obişnui să privim miturile din unghiul reprezentării persecutorii, tot aşa cum ne-am obişnuit s-o facem în cazul vânătorii de vrăjitoare. Rezultatele sunt prea bune pentru ca recursul la ipoteză să nu devină la fel de maşinal şi de „firesc” în ce priveşte miturile pe cât este el deja în privința persecuțiilor istorice. Va veni o zi când a nu interpreta mitul lui CEdip la fel cum l-am interpretat pe Guillaume de Machaut va părea un fapt la fel de bizar pe cât poate părea astăzi apropierea celor două texte. În acea zi, va fi dispărut uimitorul decalaj pe care l-am constatat, între interpretarea unui mit situat în contextul său mitologic şi a aceluiaşi mit transplantat într-un context istoric.

Nu va mai fi vorba atunci de ştiință întru demistificarea mitologiei, precum nu e vorba astăzi în demistificarea lui Guillaume de Machaut. Dar dacă ipotezei mele i se refuză, chiar astăzi, titlul de ştiințifică, e dintr-o rațiune inversă celei în virtutea căreia îi va fi refuzat mai târziu. Va fi devenit prea evidentă şi va recădea mult în spatele efervescentelor frontiere ale cunoaşterii. Ea va trece drept ştiințifică doar în perioada intermediară dintre refuzul cvasi-universal de astăzi şi acceptarea universală de mâine. La fel, într-o perioadă echivalentă a fost percepută ca ştiințifică şi demistificarea vrăjitoriei europene.

Constatam mai devreme existența unei anumite rețineri în a califica drept ştiințifică o ipoteză prea lipsită de risc şi de incertitudine, însă nici o ipoteză făcută exclusiv din riscuri şi incertitudini nu ar fi ştiințifică. Pentru a merita acest titlu de glorie, trebuie ca ea să combine maximum de incertitudine actuală cu maximum de certitudine potențială.

Exact asta face ipoteza mea. Numai pe baza unor eşecuri trecute, cercetătorii au decis cam prea rapid că această combinație nu este posibilă decât în domeniile matematizabile şi susceptibile de verificare experimentală. Dovada că lucrurile nu stau deloc aşa e că am realizat-o

deja. Ipoteza mea există de secole şi, graţie ei, trecerea de la incertitudine la certitudine în materie de demistificare s-a mai produs o dată; deci s-ar putea produce şi a doua oară.

Vedem anevoie că aşa stau lucrurile fiindcă certitudinile ne repugnă; avem tendinţa să le exilăm în cotloanele obscure ale minţii noastre, tot aşa cum, în urmă cu o sută de ani, aveam tendinţa să exilăm incertitudinile. Uităm cu uşurinţă că demistificarea vrăjitoriei şi a altor superstiţii persecutorii ni se datorează şi că ea constituie o certitudine indestructibilă.

Dacă această certitudine am extinde-o mâine asupra mitologiei, nu înseamnă că am afla absolut totul, departe de aşa ceva, dar ne-am alege cu răspunsuri riguroase şi, după toate aparenţele, definitive la o serie de întrebări pe care în mod necesar cercetarea şi le pune sau şi le-ar pune dacă nu şi-ar fi pierdut orice speranţă de a le da vreodată răspunsuri riguroase şi definitive.

Pentru un astfel de rezultat, matematizabil sau nu, nu văd de ce ar trebui să se renunţe la termenul de ştiinţă. Ce alt termen s-ar cuveni utilizat? Mi se reproşează că îl utilizez pe acesta fără să realizez cărui fapt îi corespunde întrebuinţarea pe care i-o dau. Presupusa mea aroganţă stârneşte iritare. Unii se cred capabili să-mi dea lecţii de modestie fără să rişte nimic; aşadar, nimănui nu-i mai rămâne timp pentru înţelegerea a ceea ce caut eu să dau de înţeles.

Mi se pun în faţă de asemenea „falsificarea” lui Popper şi alte lucruri drăguţe ce ne parvin de la Oxford, Viena şi Harvard. Ca să atingi certitudinea, mi se spune, trebuie să îndeplineşti condiţii atât de draconice încât nici măcar ştiinţele cele mai dure nu ajung, poate, să le îndeplinească.

Demistificarea lui Guillaume de Machaut întreprinsă de noi nu e cu siguranţă „falsificabilă” în sensul lui Popper. Aşadar, e cazul să renunţăm la-ea? Dacă nici măcar aici nu-i admisă certitudinea, dacă îmbrăţişăm întru totul marea democraţie a interpretării niciodată adevărate-niciodată false care triumfă în zilele noastre în afara matematizabilului, rezultatul cu pricina nu poate fi evitat. Trebuie să îi condamnăm retroactiv pe cei care au pus capăt proceselor de vrăjitorie. Erau şi mai dogmatici decât vânătorii de vrăjitoare şi, întocmai ca ei, credeau că deţin adevărul. Trebuie oare să le respingem pretenţiile? Cu ce drept îşi îngăduiau oamenii aceia să proclame drept singura valabilă o interpretare anume, a lor bineînţeles, în timp ce alţi o mie de interpreţi, de eminenţi vânători de vrăjitoare, de universitari distinşi, uneori chiar foarte progresişti, precum Jean Bodin, aveau o părere

complet diferită despre aceeaşi problemă? Ce insuportabilă aroganță, ce groaznică intoleranță, ce cumplit puritanism! Să nu lăsăm mai bine să înflorească toate cele o sută de flori ale interpretării, vrăjitoare sau nu, cauze naturale şi cauze magice, cele susceptibile de o intervenție corectivă şi cele ce nu primesc niciodată buna corecție pe care o merită?

Deplasând puțin contextele, aşa cum fac eu, fără a aduce modificări esențiale obiectelor, vom demonstra lesne ridicolul anumitor atitudini contemporane sau cel puțin ridicolul aplecării lor asupra acestor obiecte. Gândirea critică se află desigur într-o stare de extremă decadență, temporară, să sperăm, dar boala nu e mai puțin acută, căci se ia drept rafinament suprem al spiritului critic. Dacă strămoşii noştri ar fi gândit aşa cum gândesc maeştrii zilei de azi, n-ar mai fi pus niciodată capăt proceselor de vrăjitorie. Să nu ne mirăm deci văzând, chiar în momentul de față, că ororile cel mai puțin contestabile ale istoriei recente sunt puse la îndoială de nişte indivizi care nu mai găsesc înaintea lor decât o inteligență redusă la neputință de supralicitările sterile cărora le cade pradă şi de tezele rezultate de aici; teze al căror caracter autodistructiv nu ne mai atinge, ori ne atinge ca o dezvoltare „pozitivă”.

Capitolul IX.

Cuvintele esențiale din Patimile evanghelice xprecedente ne obligă la următoarea concluzie: cultura umană este sortită să-şi disimuleze perpetuu propriile origini aflate în violența colectivă. O asemenea definire a culturii ne permite să înțelegem la fel de bine stadiile succesive ale unui ansamblu cultural, ca şi trecerea de la un stadiu la cel următor, prin intermediul unei crize întotdeauna analoge celor ale căror urme le descoperim în mituri, întotdeauna analoge celor ale căror urme le relevăm în istorie, în epocile în care persecuțiile se înmulțesc. Totdeauna în perioadele de criză şi de violență difuză, o cunoaştere subversivă amenință să se răspândească, dar ea însăşi cade mereu victimă recompunerilor victimare sau cvasi-victimare care se produc atunci când dezordinea atinge paroxismul.

Acest model rămâne pertinent pentru societatea noastră, e chiar mai pertinent ca niciodată şi cu toate acestea nu poate da singur seamă, lucrul e clar, de ceea ce numim istorie, istoria noastră. Chiar dacă nu se va extinde imediat asupra oricărei mitologii, descifrarea dată de noi reprezentărilor persecutorii în sânul acestei istorii constituie deja o înfrângere majoră pentru ocultarea culturală, o înfrângere ce s-ar putea preschimba rapid în derută. Ori cultura nu este ceea ce am afirmat eu, ori forța de ocultare care o

nutreşte se dublează, în universul nostru, cu o a doua forță care o contracarează pe cea dintâi şi tinde spre revelarea minciunii imemoriale.

Această forță de revelare există şi noi ştim cu toții că există, dar în loc să vedem în ea ceea ce am arătat eu, majoritatea vede în ea forța de ocultare prin excelență. Aici rezidă cea mai mare neînțelegere din cultura noastră şi nu se poate ca ea să nu se risipească dacă vom recunoaşte în sfârşit în mitologii plenitudinea acelei iluzii persecutorii ale cărei efecte diminuate le descifrăm deja în sânul istoriei noastre.

Forța aceasta de revelare o constituie Biblia aşa cum o definesc creştinii, îmbinarea dintre Vechiul şi Noul Testament. Biblia ne îngăduie să descifrăm ceea ce am deprins în fapt să descifrăm din reprezentările persecutorii, ea ne învață în chiar acest moment să descifrăm tot ce-a mai rămas, adică fenomenul religios în ansamblul său. De data aceasta, victoria va fi mult prea hotărâtoare pentru a nu atrage după sine revelarea forței care o suscită. Evangheliile se vor revela ele însele ca putere universală de revelație. De secole întregi, toți gânditorii cei mai influenți repetă neîncetat că Evangheliile nu sunt decât un mit printre atâtea altele, încât au sfârşit prin a-i convinge de acest fapt pe cei mai mulți dintre oameni.

Evangheliile, lucru incontestabil, gravitează în jurul Patimilor lui Cristos, adică al aceleiaşi drame ca toate mitologiile lumii. Am încercat să demonstrez că la fel se întâmplă în toate miturile, întotdeauna e nevoie de această dramă spre a se genera noi mituri, adică spre a o reprezenta din perspectiva persecutorilor. Dar de aceeaşi dramă mai e nevoie şi pentru ca ea să fie reprezentată din perspectiva unei victime ferm hotărâte să respingă iluziile persecutorii, deci aceeaşi dramă e de asemenea necesară în zămislirea singurului text care să poată veni de hac oricărei mitologii.

Pentru a săvârşi o lucrare aşa de prodigioasă, şi care e în curs să se săvârşească chiar sub ochii noştri, aflându-se pe calea cea bună, pentru a nimici pentru totdeauna credibilitatea reprezentării mitologice, trebuie ca forței ei, cu atât mai reale cu cât ține dintotdeauna omenirea în stăpânire, să i se opună forța încă şi mai mare a unei reprezentări veridice. Se cuvine ca evenimentul reprezentat să fie unul şi acelaşi, lucru fără de care Evangheliile nu ar putea combate şi discredita punct cu punct toate iluziile caracteristice mitologiilor, care sunt totodată iluziile actorilor Pătimirii29.

Vedem bine că Evangheliile refuză persecuția. Dar nu bănuim că, procedând astfel, îi demontează resorturile şi astfel descompun religia umană în ansamblu şi culturile derivate din ea: noi nu am recunoscut, în

toate puterile simbolice care clipesc în jurul nostru, rodul reprezentării persecutorii. Dar dacă influența acestor forme slăbeşte, dacă puterea lor amăgitoare scade, e tocmai pentru că reperăm din ce în ce mai bine mecanismele de țap ispăşitor care le subîntind. O dată reperate, aceste mecanisme nu mai funcționează; credem din ce în ce mai puțin în vinovăția victimelor pe care le reclamă ele şi, private de hrana care le susține, instituțiile derivate din aceste mecanisme se prăbuşesc una câte una în jurul nostru. Fie că ştim ori nu, responsabile de această prăbuşire sunt Evangheliile. Să încercăm aşadar să arătăm acest lucru.

Studiind Patimile, rămâi surprins de rolul pe care îl joacă citatele din Vechiul Testament, cu precădere Psalmii. Primii creştini luau în serios aceste referințe şi, de-a lungul întregului Ev Mediu, interpretarea zisă alegorică sau figurală constituie prelungirea şi amplificarea, mai mult sau mai puțin fericite, ale acestei practici neotestamentare. De regulă, modernii nu văd în asta nimic interesant şi se înşeală în mod grosolan. Se orientează atunci spre o interpretare retorică şi strategică a citatelor. Evan-gheliştii inovează puternic sub raport teologic. Le poate fi deci atribuită dorința de a conferi respectabilitate noutăților pe care le aduc, adăpostindu-le cât mai mult posibil în spatele prestigiului Bibliei. Pentru a accepta mai uşor ceea ce este nemaiauzit în proslăvirea nemăsurată a lui Isus, ei şi-ar pune spusele în umbra protectoare a unor texte cu autoritate în materie.

Evangheliile, trebuie s-o recunoaştem, dau un relief ce poate părea excesiv unor fragmente de psalmi şi câteodată unor frânturi de fraze de o însemnătate intrinsecă aşa de scăzută, pare-se, şi de o asemenea platitudine încât prezența lor nu se justifică, în ochii noştri, prin propria lor semnificație.

Ce concluzie s-ar cuveni să tragem, spre exemplu, văzându-1 pe Ioan (15, 25) că îi atribuie lui Isus, în momentul condamnării, Ifraza: M-au urât pe nedrept (Ps 34, 18-19)*? Iar evanghelistul insistă din greu. Mulțimea ostilă din episodul Pătimirii s-a constituit, ne spune el, ca să se împlinească cuvântul cel scris în Legea lor [citat mai sus]. Stângăcia formulării stereotipe sporeşte suspiciunea noastră. Există, cu siguranță, un raport de netăgăduit între psalm şi felul în care Evangheliile ne relatează moartea lui Isus, dar fraza este atât de banală, aplicarea ei aşa de evidentă, încât sublinierea acestor elemente nu ni se pare necesară.

O impresie analogă încercăm atunci când Luca îl face pe Isus să spună: „. că trebuie să se împlinească întru Mine Scriptura aceasta: „Şi cu cei fără de

lege [sau transgresorii] s-a socotit„„ (Le 22, 37; Mc 15, 28). De data asta, sursa citatului nu o reprezintă un psalm, ci capitolul 53 din Isaia. Cărui gând profund îi pot corespunde referirile de tipul acesta? Nedându-ne seama, cădem în mediocrele gânduri ascunse de care colcăie propriul nostru univers.

În realitate, cele două mici fraze citate sunt foarte interesante prin ele însele, precum şi în raport cu relatarea Patimilor, dar ca s-o înțelegem trebuie să pricepem mai întâi ce anume se află în joc şi ce anume se pierde în episodul Pătimirii – stăpânirea reprezentării persecutorii asupra întregii umanități. Refuzul cauzalității magice şi refuzul acuzațiilor stereotipe se află pur şi simplu enunțate în aceste fraze aparent prea banale pentru a prezenta importanță. E refuzul a tot ceea ce mulțimile persecutoare acceptă cu ochii închişi. Aşa se face că tebanii adopta cu toții fără şovăire ipoteza unui (Edip răspunzător de ciumă, pe motiv că e vinovat de incest; tot astfel, egiptenii îl aruncă în închisoare pe nefericitul Iosif, convinşi de palavrele unei Venere de provincie, cu totul agățată de prada ei. La egipteni numai din astea apar. Noi înşine rămânem foarte egipteni sub raport mitologic, în special prin Freud care îi cere Egiptului adevărul despre iudaism. Teoriile la modă rămân toate păgâne prin ataşamentul lor față de paricid, incest etc, prin orbirea lor față de caracterul mincinos al acuzațiilor stereotipe. Suntem mult în urma Evangheliilor şi chiar a Cărții Facerii.

Folosim traducerea românească a Bibliei, Bucureşti, Institutul Biblic şi de Misiune Ortodoxă al Bisericii Ortodoxe Române, 1968 (n. trad.).

Mulțimea implicată în Pătimire adoptă şi ea cu ochii închişi acuzațiile vagi proferate contra lui Isus. În mintea ei, Isus devine acea cauză susceptibilă de intervenție corectivă – crucificarea pe care toți amatorii de gândire magică încep să o caute la cel mai mic semn de dezordine ivit în micul lor univers.

Cele două citate date de noi subliniază continuitatea între mulțimea Pătimirii şi mulțimile persecutoare deja stigmatizate în Psalmi. Nici Evangheliile, nici Psalmii nu îmbrățişează crudele iluzii ale acestor mulțimi. Cele două citate retează orice explicație mitologică. Ele dezrădăcinează într-adevăr acest arbore, căci vinovăția victimei reprezintă principalul resort al mecanismului victimar, iar aparenta lui absență în miturile cele mai evoluate, cele care manipulează ori escamotează scena crimei colective, nu are nimic de-a face cu ceea ce se petrece aici. Dezrădăcinarea evanghelică este față de scamatoriile mitologice în stil Baldr sau Kureți ceea ce este

extragerea completă a unei tumori față de pasele „magnetice” ale vreunui vraci de la țară.

Persecutorii cred întotdeauna în superioritatea cauzei lor, dar în realitate urăsc pe nedrept. Ceea ce nu văd niciodată persecutorii este absența cauzei din formularea acuzației (ad causam). Deci această iluzie trebuie spulberată mai întâi, pentru a-i scoate pe toți aceşti nefericiți din temnița lor invizibilă, din subterana întunecată în care zac şi pe care o iau drept cel mai fastuos dintre palate.

Pentru extraordinara operă înfăptuită de Evanghelii, abrogarea, casarea, revocarea reprezentării persecutorii, Vechiul Testament constituie o inepuizabilă sursă de referințe legitime. Nu degeaba Noul Testament se consideră tributar celui Vechi şi se sprijină pe el. Şi unul şi celălalt participă la aceeaşi operă. Inițiativa îi revine Vechiului Testament, dar ea e dusă la bun sfârşit şi împlinită hotărâtor şi definitiv de Noul Testament.

În psalmii de penitență, mai ales, vedem cuvântul depla-sându-se de la persecutori către victime, de la cei care fac istoria spre cei care o îndură. Nu numai că victimele îşi înalță glasul, ci vociferează chiar în momentul persecuției la care sunt supuse; duşmanii le împresoară şi se pregătesc să le lovească. Uneori, aceştia păstrează încă aparența animală, monstruoasă, pe care o aveau în diverse mitologii, sunt haite de câini, turme de tauri, „temute fiare din Bashaan”. Şi totuşi, aceste texte se smulg din mitologie, cum bine a arătat-o Raymund Schwager: ele resping din ce în ce mai ferm ambivalența sacră, pentru a restitui victima umanității căreia îi aparține şi pentru a revela caracterul arbitrar al violenței care o agresează30.

Victima care vorbeşte în Psalmi pare, desigur, foarte puțin „morală”, nu suficient de „evanghelică” bunilor apostoli ai modernității. Sensibilitatea umaniştilor noştri se irită. Celor care îl năpăstuiesc cu ura lor, nefericitul le răspunde cel mai adesea tot cu ură. Este deplânsă etalarea de violență şi de resentiment „atât de caracteristică Vechiului Testament”, văzându-se în ea un indiciu deosebit de clar pentru faimoasa răutate a Dumnezeului lui Israel. De la Nietzsche încoace, mai ales, psalmilor în cauză li se atribuie inventarea celor mai rele simțăminte de care suntem infectați, umilința şi resentimentul. Acestor psalmi veninoşi li se opune de obicei grațioasa senătate a mitologiilor, greacă şi germanică în special. Încredințați de dreptatea lor, convinşi că victima lor e într-adevăr vinovată, persecutorii n-au nici un temei să se simtă tulburați.

Victima din Psalmi se vădeşte stânjenitoare, chiar stridentă în comparaţie cu un (Edip care are bunul gust să se ralieze minunatei armonii clasice. Priviţi cu ce artă, cu câtă delicateţe, la momentul oportun, îşi face el autocritica, punând în ea entuziasmul psihanalizatului trântit pe divanul său ori entuziasmul vechiului bolşevic din vremea lui Stalin. El serveşte de model, fiţi siguri, supremului conformism al timpului nostru, care face totuna cu avangardismul zgomotos. Intelectualii noştri se arătau aşa de zeloşi întru servitute, încât în cenaclurile lor stalinizau înainte chiar ca stalinismul să fi fost inventat. Şi-atunci, cum să te miri văzându-i aşteptând cincizeci de ani şi mai bine ca să-şi pună, discret, întrebări despre cele mai mari persecuţii din istoria omenirii? Avem cea mai bună şcoală pentru a ne exersa tăcerea, aceea a mitologiei. Nu ezităm niciodată când avem de ales între Biblie şi mitologie. Suntem în primul rând clasici, apoi romantici, primitivi când e cazul, modernişti cu furie, neopri-mitivi când ni se apleacă de-atâta modernism, gnostici totdeauna, biblici niciodată.

Cauzalitatea magică e inseparabilă de mitologie. Importanţa negării ei nu poate fi deci exagerată. Iar Evangheliile ştiu precis ce fac atunci când nu scapă nici un prilej ca să repete această negaţie. O pun până şi în gura lui Pilat, care afirmă: Nu-i găsesc nici o vină, după ce-1 interogase pe Isus. Pilat nu e încă influenţat de mulţime şi cel ce se înclină fugitiv, dar semnificativ în faţa faptelor este judecătorul din el, întruchiparea dreptului roman, a raţionalităţii legale.

Dar ce-i aşa de nemaipomenit, se întreabă unii, în această reabilitare biblică a victimelor? Nu constituie ea un lucru foarte frecvent, pe care îl regăsim în cea mai îndepărtată Antichitate? Poate, însă acele reabilitări sunt întotdeauna opera unui grup ce se ridică împotriva altui grup. În jurul victimei reabilitate rămân întotdeauna câţiva fideli şi flacăra rezistenţei nu se stinge niciodată. Adevărul nu se lasă înăbuşit. În asta constă elementul de falsitate, ceea ce face ca reprezentarea persecutorie, mitologică, să nu fie niciodată cu adevărat compromisă ori măcar ameninţată.

Priviţi, spre exemplu, moartea lui Socrate. „Adevărata” filosofie nu are nici un amestec. Ea scapă contaminării ţapului ispăşitor. Există mereu adevăr pe lume. Dar nu şi în momentul morţii lui Cristos. Nici măcar ucenicii lui cei mai dragi nu găsesc un cuvânt, un gest de opoziţie în faţa mulţimii. Sunt pur şi simplu absorbiţi de ea. Evanghelia lui Petru ne informează că Petru, căpetenia apostolilor, s-a lepădat public de învăţătorul său. Trădarea aceasta nu are nimic anecdotic şi nu are nimic de-a face cu

psihologia lui Petru. Faptul că ucenicii înşişi nu pot rezista efectului de țap ispăşitor dezvăluie atotputernicia reprezentării persecutorii asupra omului. Pentru a înțelege bine cum stau lucrurile, aproape că ar trebui să socotim grupul ucenicilor în seria acelor puteri care se pun toate de acord, în pofida obişnuitului dezacord dintre ele, spre a-1 condamna pe Cristos. E vorba de toate puterile susceptibile să dea o semnificație morții unui condamnat. Sunt lesne de inventariat. Sunt mereu aceleaşi. Se regăsesc toate în vânătoarea de vrăjitoare sau în marile regresii totalitare din lumea contemporană. Sunt în primul rând conducătorii religioşi, apoi şefii politici şi mai cu seamă mulțimea. Toți aceşti inşi participă la acțiune, la început dispersați, pe urmă din ce în ce mai împreună. Observați că toate aceste puteri intervin în ordinea importanței lor reale, începând cu cel mai slab şi terminând cu cel mai puternic. Complotul şefilor ecleziastici prezintă o importanță simbolică, dar puțină importanță reală. Irod joacă un rol încă şi mai neînsemnat. Probabil că teama de a omite fie şi numai una din puterile susceptibile de a întări sentința pronunțată contra lui Isus 1-a împins pe Luca, şi numai pe el, să-1 includă pe Irod în propria-i versiune despre Patimile Mântuitorului.

Adevăratul deținător al puterii este Pilat, însă deasupra lui se află mulțimea. O dată mobilizată, copleşeşte totul, ia cu sine toate instituțiile, le constrânge să se dizolve în ea. Aici se manifestă unanimitatea crimei colective generatoare de mitologie. Această mulțime reprezintă grupul în fuziune, comunitatea care literalmente se dizolvă şi care nu-şi poate reface unitatea decât pe socoteala victimei sale, a țapului său ispăşitor. Totul este cât se poate de prielnic apariției unor reprezentări persecutorii solide. şi totuşi, nu asta ne aduce Evanghelia.

Evangheliile îi atribuie lui Pilat voința de a se împotrivi verdictului mulțimii. De ce, ca să-1 facă mai simpatic şi, prin contrast, să devină mai antipatice autoritățile evreieşti? Ele aşa pretind, bineînțeles, şi sunt cu grămada cei care ar dori să explice tot în Noul Testament doar prin prisma celor mai nedemne preocupări. Ei reprezintă cu adevărat mulțimea zilelor noastre, poate chiar mulțimea dintotdeauna. Şi, ca întotdeauna, greşesc.

Pilat se alătură, până la urmă, haitei persecutorilor. Nu se mai pune problema să analizăm „psihologia” lui Pilat, ci să subliniem atotputernicia mulțimii, să arătăm că autoritatea suverană e constrânsă să se supună, în ciuda veleităților ei de rezistență.

Cu toate acestea, Pilat nu are interese reale în afacere. Pentru el, Isus nu înseamnă nimic. E un personaj prea insignifiant pentru ca spiritul cel mai

puțin politic din lume să-şi asume riscul unei răzmerițe numai ca să-1 facă scăpat. Decizia lui Pilat e prea facilă, în definitiv, ca să ilustreze convingător subordonarea suveranului față de mulțime, rolul dominant al mulțimii în acel moment de maximă efervescență în care se declanşează mecanismul țapului ispăşitor.

Cred că tocmai pentru a face decizia lui Pilat mai puțin facilă şi mai revelatoare a introdus Ioan personajul soției guvernatorului roman. Prevenită printr-un vis, mai mult sau mai puțin câştigată de cauza lui Isus, această femeie intervine pe lângă soțul ei, sfătuin-du-1 să reziste presiunilor mulțimii. Ioan vrea să ni-1 înfățişeze pe Pilat hărțuit între două influențe, între doi poli de atracție mimetică, de o parte soția care ar dori să-1 salveze pe nevinovat, iar de cealaltă mulțimea nici măcar romană, în întregime anonimă şi impersonală. Nimeni nu i-ar putea fi mai apropiat lui Pilat decât soția, mai strâns legat de existența lui. Nimeni nu ar putea exercita asupră-i o mai mare influență, cu atât mai mult cu cât această femeie se pricepe de minune s-o dea pe coarda fricii religioase. Şi totuşi, mulțimea va prevala; nimic nu se dovedeşte mai important, mai semnificativ pentru revelarea mecanismului victimar, decât această victorie. Vom vedea mai încolo că Evangheliile aduc în scenă o victorie analogă a mulțimii într-o altă scenă de crimă colectivă, tăierea capului Sfântului Ioan Botezătorul.

Ne-am înşela amarnic dacă am socoti că această mulțime se compune doar din reprezentanții claselor de jos; ea nu reprezintă exclusiv „masele populare”, ci şi elitele, şi nu trebuie să învinuim Evangheliile de condescendență socială. Pentru a înțelege corect în ce constă mulțimea, ajunge, o dată în plus, să revenim la citatele din Vechiul Testament; acolo se cuvine căutat cel mai desluşit comentariu al intenției evanghelice.

În capitolul 4 din Faptele Sfinților Apostoli, scriere având caracter aproape evanghelic, Petru îşi adună confrații pentru a medita dimpreună cu ei asupra răstignirii. Le citează un destul de amplu fragment din psalmul care zugrăveşte primirea uniform de ostilă pe care puterile acestei lumi i-o rezervă lui Mesia:

Pentru ce s-au întărâtat neamurile şi popoarele au cugetat cele deşarte?

Ridicalu-s-au regii pământului şi mai-marii s-au adunat laolaltă împotriva Domnului şi împotriva Unsului Lui, Căci asupra Sfântului Tău Fiu Isus, pe care Tu L-ai uns, s-au adunat laolaltă, cu adevărat, în cetatea aceasta, şi Irod şi Pontius Pilat cu păgânii şi cu popoarele lui Israel, Ca să facă toate câte mâna Ta şi sfatul Tău mai dinainte au rânduit să fie (Fpt 4, 25-28).

Şi aici, cititorul modern îşi pune întrebări în legătură cu rostul citatului. Neînțelegând, presupune existența unui mediocru gând ascuns. Oare n-o fi vorba, pur şi simplu, de a da o aură nobilă nedemnei morți a lui Isus, de a furniza o orchestrație grandioasă supliciului mai degrabă neînsemnat al unui mărunt predicator din Galileea? Mai înainte, acuzam Evangheliile că disprețuiesc mulțimea persecutoare, iată că acum le suspectăm de a exalta din cale afară aceeaşi mulțime, în scopul de a ridica prestigiul eroului lor.

Ce să mai crezi? Trebuie renunțat la genul acesta de speculație. În privința Evangheliilor, bănuiala sistematică nu dă niciodată rezultate interesante. Mai bine să revenim la întrebarea care călăuzeşte întreaga noastră cercetare. Ce se întâmplă în acest text cu reprezentarea persecutorie şi cu violența unanimă care o întemeiază? Toate acestea sunt categoric subvertite în chiar punctul culminant al forței lor celei mai mari: unanimitatea puterilor capabile să fondeze această reprezentare se prăbuşeşte. Este aici nu doar subversiune efectivă, ci voința conştientă de a subverti orice mitologie persecutorie şi de a-1 informa pe cititor de acest fapt – e de ajuns s-o recunoaştem pentru ca pertinența psalmului să sară în ochi.

Ceea ce ne aduce psalmul este lista tuturor acelor puteri. Esențială se dovedeşte îmbinarea dintre efervescența populară, întărâtarea neamurilor, pe de o parte, şi regii şi căpeteniile, deci autoritățile constituite, de cealaltă. Aceasta este conjuncția care, oriunde altundeva decât în Patimile lui Cristos, se vădeşte irezistibilă. Faptul că această formidabilă coaliție se produce la o scară relativ scăzută şi într-o provincie îndepărtată a Imperiului roman nu diminuează cu nimic însemnătatea Patimilor, care face totuna cu eşecul reprezentării persecutorii, cu forța exemplară a acestui eşec.

Pe planul forței brutale coaliția rămâne invincibilă, dar ea nu este mai puțin „deşartă”, după cum spune psalmul, pentru că nu reuşeşte să-şi impună propria viziune asupra lucrurilor. Nu-i vine greu să-1 dea morții pe Isus, dar nici nu prevalează pe planul semnificației. Slăbiciunea din vinerea mare face loc, în cazul discipolilor, tăriei Rusaliilor şi amintirea morții lui Isus se va perpetua cu o semnificație complet diferită de aceea dorită de puteri, o semnificație care nu ajunge, desigur, să se impună imediat în toată noutatea ei prodigioasă, dar care li se imprimă puțin câte puțin popoarelor evanghelizate, învățându-le să repereze din ce în ce mai bine reprezentările persecutorii din jurul lor şi să le respingă.

Trimițându-1 la moarte pe Isus, puterile cad chiar într-un fel de cursă, fiindcă taina lor dintotdeauna, divulgată deja în Vechiul Testament, în

citatele pe care le-am comentat şi în multe alte pasaje, se găseşte înscrisă negru pe alb în relatarea Patimilor. Mecanismul țapului ispăşitor intră în cea mai strălucitoare lumină cu putință; el face obiectul celei mai intense publicități, devine cel mai cunoscut lucru din lume, cunoaşterea cea mai răspândită, cea pe care oamenii vor învăța încet, foarte încet, căci nu sunt din cale-afară de inteligenți, să o strecoare sub reprezentarea persecutorie.

Pentru a-i elibera în sfârşit pe oameni, această cunoaştere serveşte drept grilă universală demistificării, mai întâi a cvasi-mito-logiilor istoriei noastre şi, foarte curând după aceea, demolării tuturor miturilor de pe planetă a căror minciună o apărăm cu patimă, nu ca să credem efectiv în ea, ci pentru a ne pune la adăpost de revelația biblică, gata să reapară complet nouă din ruinele mitologiei cu care am confundat-o vreme îndelungată. Deşartele acțiuni ale popoarelor sunt mai mult ca niciodată la ordinea zilei, dar pentru Mesia e-o joacă de copil să le dejoace. Cu cât ne iluzionează mai mult astăzi, cu atât mai ridicole ne vor părea mâine.

Nici teologia, nici ştiințele umaniste n-au sesizat vreodată că esențialul îl constituie, aşadar, zădărnicirea reprezentării persecutorii. Pentru ca valoarea ei să fie maximă, trebuie ca ea să se producă în împrejurările cele mai dificile, cele mai defavorabile adevărului, cele mai favorabile naşterii unei noi mitologii. Iată de ce textul evanghelic insistă neostoit asupra lipsei de temei a sentinței pronunțate contra celui drept şi, totodată, asupra unității compacte a persecutorilor, adică a tuturor acelora care cred ori se prefac a crede în existența şi în superioritatea cauzei, a acelei ad causam, acuzația, şi care caută să impună întregii lumi credința lor.

A-ți pierde timpul, aşa cum fac unii comentatori moderni, cu întrebări despre modul pururi inegal, după ei, în care Evangheliile ar distribui blamul între diverşii actori ai Patimilor, înseamnă să te înşeli de la bun început cu privire la adevărata intenție a istorisirii. Ca şi Tatăl etern, Evangheliile nu manifestă preferință față de nimeni aici, căci singurul element care le interesează cu adevărat este unanimitatea persecutorilor. Toate manevrele vizând să demonstreze antisemitismul, elitismul, antiprogresismul sau cine ştie ce altă crimă de care Evangheliile s-ar face vinovate față de victima lor, inocenta umanitate, se dovedesc interesante numai prin transparența lor simbolică. Autorii acestor manevre nu văd că sunt ei înşişi interpretați de textul căruia îşi închipuie, de fiecare dată, că-i vin de hac pentru totdeauna. Între deşartele acțiuni ale noroadelor nu e alta mai derizorie.

Există o mie de feluri de a nu vedea despre ce anume vorbesc Evangheliile. Când psihanaliştii şi psihiatrii se apleacă asupra episodului Patimilor, ei descoperă de obicei în cercul unanim al persecutorilor un reflex de „paranoia caracteristic primilor creştini”, urma unui „complex al persecuției”. Sunt siguri de teoria lor, pentru că în spatele lor se înşiră autoritățile cele mai sigure, toți acei Marx, Nietzsche şi Freud puşi în sfârşit de acord – de acord numai asupra acestui punct menit să înfiereze Evangheliile.

Acelaşi tip de explicație nu le trece niciodată prin minte aceloraşi psihanaliști când în discuție se află un proces de vrăjitorie. De astă dată, nu victimele, ci persecutorii constituie calul lor de bătaie şi pentru ei îşi ascut armele. Să-i felicităm pentru schimbarea țintei. E de-ajuns să întrevezi realitatea persecuției pentru a sesiza caracterul odios şi ridicol al tezelor psiho-psih-analitice aplicate unor victime reale, unor violențe colective reale. Complexele de persecuție există neîndoielnic, şi le regăsim chiar cu prisosință în antecamerele medicilor noştri, dar persecuțiile există şi ele în egală măsură. Unanimitatea persecutorilor poate să nu fie decât o fantasmă paranoică, mai cu seamă la privilegiații din Occidentul contemporan, însă e şi un fenomen care se produce realmente din timp în timp. De remarcat că supradotații noştri într-ale fantasmei nu ezită niciodată, câtuşi de puțin, în aplicarea principiilor lor. Ei ştiu întotdeauna a priori că, în afara istoriei noastre, totul e fantasmă: nici o victimă nu este reală.

Pretutindeni funcționează aceleaşi stereotipuri persecutorii, dar nimeni nu-şi dă seama de asta. O dată în plus, cel care determină alegerea interpretării este învelişul exterior, aici istoric, dincolo religios, şi nu natura textului luat în considerare. Regăsim astfel linia invizibilă ce traversează cultura noastră; dincoace de ea, admitem posibilitatea unor violențe reale, dincolo de ea, nu o mai admitem şi umplem golul astfel creat cu toate abstracțiunile pseudo-nietzcheanismului asortate cu un sos lingvistic derealizant. Vedem din ce în ce mai clar: ca urmare a idealismului german, toate avatarurile teoriei contemporane nu sunt vreodată altceva decât un fel de şicane menite să împiedice demistificarea mitologiilor, noi maşinării destinate să întârzie progresul revelației biblice.

Dacă Evangheliile revelează, după cum susțin eu, mecanismul țapului ispăşitor, fără a-1 desemna, fireşte, prin acelaşi termen ca noi, dar neomițând nimic din ceea ce trebuie să ştim despre el pentru a ne feri de efectele lui insidioase, pentru a-1 repera oriunde s-ar ascunde şi mai ales în

noi înşine, ar trebui să regăsim în Evanghelii tot ceea ce am scos la iveală despre acest mecanism în paginile precedente, şi în special natura lui inconştientă.

Fără această inconştienţă, care se confundă cu credinţa sinceră în vinovăţia victimei lor, persecutorii nu s-ar lăsa prinşi în reprezentarea persecutorie, o temniţă ale cărei ziduri ei nu le văd, o servitute cu atât mai înrobitoare cu cât e luată drept libertate, o orbire care se crede perspicacitate.

Oare noţiunea de inconştient e proprie Evangheliilor? Cuvântul ca atare nu figurează în ele, însă inteligenţa modernă ar recunoaşte imediat acest lucru, dacă n-ar fi paralizată şi imobilizată dinaintea acestui text de către legăturile liliputane ale pietăţii şi antipietăţii tradiţionale. Fraza ce defineşte inconştientul persecutoriu figurează chiar în central relatării Patimilor, în Evanghelia lui Luca, şi nu-i alta decât celebra: Părinte, iartă-le lor, că nu ştiu ce fac (Le 23, 34).

Creştinii insistă aici asupra bunătăţii lui Isus. Şi ar fi foarte bine, dacă insistenţa lor nu ar eclipsa conţinutul propriu al frazei. Abia dacă i se relevă, când şi când, acest conţinut. E considerat, în mod vădit, ca lipsit de importanţă. Fraza e comentată, până la urmă, ca şi cum dorinţa de a li se acorda iertare unor călăi de neiertat l-ar împinge pe Isus să le inventeze o scuză mai curând inutilă, nu întru totul conformă cu realitatea Patimilor.

Comentatorii care nu cred cu adevărat în ceea ce spune această frază nu pot nutri pentru ea decât o admiraţie uşor prefăcută şi slaba lor devoţiune comunică textului izul propriei lor ipocrizii. E cel mai oribil lucru care li se întâmplă Evangheliilor, această ipocrizie dulceagă în care le învăluie nemăsurata noastră făţărnicie! în realitate, Evangheliile nu caută niciodată scuze şchioape; nimic din ceea ce afirmă nu e gratuit; vorbăria sentimentală nu e treaba lor.

Pentru a restitui acestei fraze veritabila ei savoare, trebuie să-i recunoaştem înainte de toate rolul aproape tehnic în revelarea mecanismului victimar. Ea afirmă un lucru precis în legătură cu oamenii reuniţi de către ţapul lor ispăşitor. Ei nu ştiu ce fac. De aceea trebuie iertaţi. Nu complexul persecuţiei dictează asemenea cuvinte şi nici dorinţa de-a escamota oroarea unor violenţe reale. Ni se dă, în treacăt, prima definiţie a inconştientului din istoria umanităţii, aceea din care decurg toate celelalte, care nu fac decât s-o diminueze: fie împingând în plan secund dimensiunea perse-cutorie, prin Freud, fie eliminând-o complet, prin Jung.

Faptele Apostolilor pun aceeaşi idee în gura lui Petru, care se adresează mulțimii din Ierusalim, chiar mulțimea din episodul Patimilor: „Şi acum, fraților, ştiu că din neştiință ați făcut rău ca şi mai-marii voştri.”* însemnătatea considerabilă a acestei fraze vine din aceea că ne atrage o dată mai mult atenția asupra celor două categorii de puteri, mulțimea şi conducătorii, toți la fel de inconştienți. Ea respinge implicit ideea fals creştină care transformă Patimile într-un eveniment unic prin dimensiunea lui malefică, în vreme ce el se vădeşte unic doar prin dimensiunea lui revelatoare. A adopta prima idee înseamnă a perpetua fetişizarea violenței, a recădea într-o variantă de păgânism mitologic.

: Fapte 3, 17 (n. trad.).

Capitolul X.

Să moară un singur om.

I u ne mai lipseşte decât un singur lucru, formularea directă a procesului victimar, în caracteristicile lui esențiale, faptul de a ispăşi pentru ceilalți, întrucâtva. Fraza cea mai explicită din Evanghelii sub acest raport este aceea pe care Ioan i-o atribuie marelui preot Caiafa în cursul dezbaterii încheiate prin decizia ca Isus să fie trimis la moarte. În ea se enunță fără echivoc tot ceea ce am enumerat deja:

Deci arhiereii şi fariseii au adunat sinedriul şi ziceau: „Ce facem, pentru că Omul acesta face multe minuni? Dacă-L lăsăm aşa, toți vor crede în El şi vor veni romanii şi ne vor lua şi țara şi neamul.” Iar Caiafa, unul dintre ei, care în anul acela era arhiereu, le-a zis: „Voi nu ştiți nimic; nici nu cugetați că vă este mai de folos să moară un [singur] om pentru popor, decât să piară tot neamul.” Dar aceasta n-a zis-o de la sine, ci, fiind arhiereu al anului aceluia, a proorocit că Isus avea să moară pentru neam, şi nu numai pentru neam, ci şi ca să adune laolaltă pe fiii lui Dumnezeu cei împrăştiați. Deci, din ziua aceea, s-au hotărât ca să-L ucidă (In 11, 47-53).

Scopul sinedriului îl constituie deci criza generată de prea marea popularitate a lui Isus. Dar ea nu reprezintă decât forma temporară a unei crize mai ample, aceea a întregii societăți iudaice, care va duce, după nici jumătate de veac, la distrugerea totală a statului evreu. Faptul că a avut loc o dezbatere sugerează deja imposibilitatea luării unei decizii. Indecidabila dezbatere reflectă criza căreia ea se străduieşte să-i pună capăt. Pentru că nu duce nicăieri, Caiafa întrerupe discuția cu o oarecare nerăbdare, chiar bruschețe: „Voi nu ştiți nimic”, spune el. Auzindu-1 pe Caiafa, toți arhiereii îşi spun: „Păi chiar aşa, mai bine să piară un singur om şi să nu piară întreg

neamul. Cum de nu m-am gândit?” De fapt, toţi se gândiseră puţin la asta, dar numai cel mai îndrăzneţ dintre conducători, cel mai hotărât şi mai apt să ia o decizie putea exprima deschis un asemenea gând.

Ceea ce afirmă Caiafa este raţiunea însăşi, raţiunea politică, raţiunea ţapului ispăşitor. Să limitezi pe cât poţi violenţa, dar, dacă e cazul, să recurgi la ea ca ultimă soluţie, pentru a evita o violenţă mai mare. Caiafa întrupează politica în forma ei cea mai înaltă şi nu în cea mai de jos. În politică, nimeni nu a procedat vreodată mai bine decât el.

Violenţa implică totuşi riscuri de tot felul; asumându-şi-le, Caiafa face figură de şef. Ceilalţi se bazează pe el. Îl iau de model, îi imită senina certitudine. Ascultându-1 pe Caiafa, îndoielile lor se risipesc. Dacă tot neamul e în pericol sigur de a pieri, fireşte că-i mai bine ca în locul lui să moară un singur om, omul ce agravează de altfel iminenţa pericolului prin aceea că refuză să stea liniştit.

Fraza rostită de Caiafa declanşează, până la un anumit punct, efectul de ţap ispăşitor pe care tot ea îl defineşte. Ea nu face doar să calmeze auditoriul, ci îl galvanizează, îl „mobilizează” în sensul folosit astăzi când se spune despre militari sau „militanţi” că trebuie să se mobilizeze. Despre ce este vorba? Despre a deveni faimosul grup în fuziune la care a visat mereu Jean-Paul Sartre, fără să spună, desigur, niciodată, că acesta nu produce altceva decât victime.

Pentru ca fraza să exercite un asemenea efect, ea trebuie înţeleasă la modul superficial şi invariabil mitologic. Raţiunea politică definită mai sus rămâne mitologică pentru că se întemeiază pe ceea ce rămâne disimulat în mecanismul victimar la nivelul interpretării politice, cea care domină sfatul lui Caiafa la fel cum domină lumea noastră. Efectul de ţap ispăşitor e, vizibil, mult diminuat, în sensul diminuării istorice şi moderne definite mai devreme. Iată de ce raţiunea politică e totdeauna contestată de victimele ei, denunţată ca persecutorie chiar de către cei care, puşi în situaţii similare celei în care se află Caiafa, ar face apel la ea eventual fără să-şi dea seama. Această raţiune politică este „produsul” secătuirii extreme a mecanismului, care-1 face să-şi piardă caracterul transcendent, justificându-1 prin utilitatea lui socială. Mitul politic lasă să transpară destule aspecte veridice ale procesului pentru a da multor oameni din zilele noastre iluzia că deţin prin ele, într-o generalizare a lecturii politice, aceea care mi se atribuie uneori, revelarea completă a mecanismelor victimare şi justificarea lor.

Pentru ca fraza să fie într-adevăr revelatoare, ea trebuie înțeleasă nu în sens politic, ci în sens evanghelic, în contextul a tot ceea ce am explicitat până acum şi a tot ceea ce ar putea fi încă explicitat. Atunci putem recunoaşte în ea o definiție fulgurantă a mecanismului pus în lumină în relatarea Patimilor, în toate Evangheliile şi în întreaga Biblie. Efectul de țap ispăşitor care se încheagă sub ochii noştri întâlneşte efectul de țap ispăşitor aflat la originea sacrificiilor iudaice. Caiafa este sacrificatorul prin excelență, cel care dă morții nişte victime ca să-i salveze pe cei vii. Amintindu-ne acest lucru, Ioan subliniază faptul că orice decizie veritabilă într-o cultură are caracter sacrificial {decidere, repet, înseamnă „a tăia gâtul victimei”) şi, în consecință, descinde dintr-un efect nedevoalat de țap ispăşitor, dintr-o reprezentare persecutorie de tip sacru.

În decizia marelui preot se enunță revelația definitivă a sacrificiului şi a originii sale. Enunțarea ei se face fără ştirea celui care vorbeşte şi a celor care îl ascultă. Caiafa şi ascultătorii lui nu numai că nu ştiu ce fac, dar nu ştiu nici ce spun. Prin urmare, trebuie iertați, cu atât mai mult cu cât, de regulă, realitățile noastre politice sunt mai sordide decât cele din vremea lor; doar că limbajul nostru este mai ipocrit. Evităm să vorbim pe şleau asemenea lui Caiafa, pentru că noi înțelegem mai bine sensul cuvintelor lui, dar înțelegerea noastră este încă imperfectă: dovadă că revelația îşi croieşte drum printre noi. Nici c-am putea-o bănui însă, consultând stadiul actual al studiilor despre Noul Testament, al istoriei religiilor, al etnologiei, al ştiințelor politice. „Specialiştii” nu văd nimic din cele spuse de noi. În afara lor, cunoaşterea în chestiune e lucrul cel mai bine distribuit din lume; disciplinele pe care le-am menționat nu vor să ştie nimic despre asta. Toate par făcute mai curând ca să limiteze şi să neutralizeze adevăratele intuiții decât ca să le cultive. Aşa se întâmplă mereu în pragul marilor transformări. Proasta primire făcută teoriei țapului ispăşitor nu va împiedica producerea transformării; nu reprezintă decât un semn în plus al faptului că transformarea e aproape.

Pentru a înțelege cu adevărat fraza lui Ioan, pentru a beneficia de revelația pe care o aduce în contextul evanghelic, ea nu trebuie desprinsă din acest context. Înțelegerea aceasta nu mai constă într-o justificare oarecare a mecanismului, ci e menită să sporească rezistența noastră față de tentația victimară, față de reprezentările persecutorii care o învăluie, față de atracțiile mimetice care o favorizează. Este efectul invers celui exercitat asupra ascultătorilor dintâi. Ambele efecte pot fi remarcate în lumea noastră

de astăzi şi acesta e unul din semnele că istoria noastră este, la bine şi la rău, în întregime muncită de revelația evanghelică.

Sub raport antropologic, esențialul revelației este criza pe care o provoacă oricărei reprezentări persecutorii. Patimile înseşi nu au nimic unic sub raportul persecuției. Ce poate fi unic în coaliția tuturor puterilor acestei lumi? Toate miturile au la origine aceeaşi coaliție. Surprinzător e că Evangheliile îi scot în evidență unanimitatea nu pentru a se înclina în fața ei, pentru a se supune verdictului ei, aşa cum ar proceda toate textele mitologice, politice şi chiar filosofice, ci pentru a denunța în ea o eroare totală – neadevărul prin excelență.

În asta constă radicalismul de nedepăşit al revelației. Ca să-1 înțelegem, trebuie să evocăm pe scurt, prin contrast, reflecția politică din lumea occidentală şi modernă.

Puterile acestei lumi se împart vizibil în două grupuri nesimetrice, de o parte autoritățile constituite, de cealaltă – mulțimea. De obicei, cele dintâi le domină pe cele din urmă; în perioadele de criză, e invers. Nu numai că mulțimea stăpâneşte, dar ea devine un fel de creuzet în care vin să se topească până şi autoritățile cele mai stabile, în aparență. Acest proces de fuziune asigură prefacerea autorităților prin intermediul țapului ispăşitor, adică al sacrului. Teoria mimetică lămureşte acest proces, pe care ştiința politică şi celelalte ştiințe umaniste nu reuşesc să-1 pătrundă.

Mulțimea este aşa de puternică încât, pentru a obține rezultatele cele mai surprinzătoare, nu are nevoie să adune întreaga comunitate. Autoritățile constituite se înclină dinaintea mulțimii şi-i cedează victimele pe care le reclamă capriciile ei, tot aşa cum Pilat îl cedează pe Isus sau Irod pe Ioan Botezătorul. Autoritățile vin atunci să îngroaşe rândurile mulțimii, se lasă absorbite de ea. A înțelege Patimile înseamnă a înțelege că ele abolesc temporar orice diferență, nu doar între Caiafa şi Pilat, între Iuda şi Petru, ci între toți cei care strigă ori îi lasă pe alții să strige: „Răstigniți-1!” Fie că sunt „conservatoare” sau „revoluționare”, doctrinele politice moderne critică întotdeauna doar o singură categorie de puteri, fie mulțimea, fie puterile constituite. Simt sistematic nevoia să se bazeze exclusiv pe una din ele. Această alegere le defineşte drept „conservatoare” sau „revoluționare”.

Fascinația durabilă exercitată de Contractul social nu izvorăşte din adevărurile pe care le-ar putea conține, ci din oscilația vertiginoasă între cele două categorii de puteri. În loc să opteze hotărât pentru una din ele şi să se țină de ea, dimpreună cu „raționalii” tuturor partidelor, Rousseau ar vrea

să concilieze inconciliabilele şi opera lui aduce puţin cu vârtejul unei revoluţii reale, incompatibilă cu marile principii pe care le enunţă.

Conservatorii se străduiesc să consolideze toate autorităţile constituite, toate instituţiile în care se întrupează continuitatea unei tradiţii religioase, culturale, politice, judiciare. Ei sunt vulnerabili la reproşul de excesivă indulgenţă faţă de puterile instituite. În schimb, sunt foarte sensibili la ameninţările de violenţă care vin din partea mulţimii. Cu revoluţionarii se întâmplă invers. Criticând sistematic instituţiile, ei sacralizează fără ruşine violenţele mulţimii. Istoricii revoluţionari ai revoluţiilor franceză şi rusă mitologizează toate crimele acestora şi califică drept „reacţionară" orice cercetare serioasă asupra mulţimii. E un domeniu în care nu se simt tentaţi să facă lumină. Se ştie că mecanismele victimare au nevoie de umbră ca „să schimbe lumea". Marii scriitori revoluţionari nu aduc mai puţine confirmări explicite despre rolul simbolic al violenţei reale, precum Saint-Just despre moartea regelui, de exemplu.

Tocmai datorită faptului că revoluţionarii recurg făţiş la violenţă, efectele scontate nu se mai produc. Misterul este divulgat. Nemaifiind eficace, întemeierea violentă nu se poate menţine decât prin teroare. E ceva adevăr în privinţa Revoluţiei franceze raportate la democraţia anglo-americană, şi chiar mai mult adevăr în ce priveşte revoluţiile marxiste.

Gândirea politică modernă nu se poate lipsi de morală, dar ea nu poate deveni pur morală fără a înceta să mai fie politică. E nevoie deci de un alt ingredient care să asezoneze morala. Care ar fi el? Dacă s-ar dori cu orice preţ aflarea lui, s-ar ajunge obligatoriu la formule de tipul celei folosite de Caiafa: „Mai bine să piară acesta ori aceia şi să nu piară tot neamul."

Nu numai opoziţiile politice, ci toate criticile rivale se întemeiază pe aproprieri parţiale şi părtinitoare ale revelaţiei evanghelice, în lumea noastră, nici nu există altceva decât erezii creştine, adică dezbinări şi partaje. Însuşi cuvântul erezie de aici îşi trage sensul. Pentru a utiliza revelaţia ca pe o armă în rivalitatea mimetică, pentru a face din ea o forţă de învrăjbire, trebuie supusă dezbinării în primul rând ea. Atâta vreme cât e intactă, rămâne o forţă de pace şi doar fragmentată trece în slujba războiului. O dată dezmembrată, revelaţia furnizează dublurilor care se înfruntă arme net superioare faţă de tot ce le-ar sta la dispoziţie fără ajutorul ei. De unde şi cearta interminabilă pentru rămăşiţele acestui cadavru şi faptul că inclusiv în zilele noastre tot revelaţia e socotită responsabilă de consecinţele nefaste ale relei întrebuinţări care i se dă. Cu o singură frază

frapantă, capitolul apocaliptic al Evangheliei după Matei îmbrățișează ansamblul fenomenului: Că unde va fi stârvul, acolo se vor aduna vulturii (Mt 24, 28).

Evangheliile nu contenesc să ne arate ceea ce persecutorii istorici şi a fortiori mitologici ne disimulează, şi anume că victima lor este un țap ispăşitor, în sensul în care ziceam de evreii de care vorbeşte Guillaume de Machaut: „Aceştia sunt țapi ispăşitori.”

Fireşte că expresia țap ispăşitor nu figurează ca atare, însă Evangheliile folosesc o alta care o înlocuieşte în mod profitabil şi ea este mielul Domnului. Ca şi expresia țap ispăşitor, ea afirmă înlocuirea tuturor victimelor printr-una singură, dar înlocuind conotațiile respingătoare şi urât mirositoare ale țapului cu acelea, întru totul pozitive, ale mielului, exprimă mai bine inocența acestei victime, caracterul nedrept al condamnării ei, lipsa de temei a urii care o vizează.

Totul este, aşadar, perfect explicit. Isus e apropiat în mod constant, şi el însuşi se apropie, de toți țapii ispăşitori din Vechiul Testament, de toți proorocii asasinați ori persecutați de comunitățile lor: Abel, Iosif, Moise, Slujitorul lui Yahveh etc. Fie că e desemnat de alții ori că se desemnează el însuşi, rolul său de victimă a cărei inocență nu este recunoscută inspiră respectiva desemnare. El reprezintă piatra aruncată de constructori şi care va deveni piatra de vârf a edificiului. El e totodată piatra de sminteală de care până şi cei mai înțelepți se vor lovi şi vor cădea, căci este pururi ambiguă, lesne de confundat cu zeii de modă veche. Nu există la el nimic, nici măcar titlul de rege care să nu conțină, cred eu, o referire la caracterul victimar al regalității sacre. Cei ce reclamă un semn fără echivoc vor trebui să se mulțumească cu semnul lui Iona.

Ce reprezintă semnul lui Iona? Referirea la balenă, în textul lui Matei, nu-i din cale-afară de lămuritoare şi trebuie să-i preferăm, o dată cu toți exegeții, tăcerea lui Luca. Dar nimic nu ne împiedică să încercăm, asupra acestui punct, un răspuns mai bun decât al lui Matei la chestiunea lăsată probabil fără răspuns de Isus însuşi. Suntem puşi în temă chiar din primele rânduri. În cursul unei furtuni, soarta desemnează în Iona victima pe care marinarii o aruncă peste bord ca să-şi salveze vasul aflat la ananghie. Semnul lui Iona indică, o dată mai mult, victima colectivă.

Avem, prin urmare, două tipuri de texte legate de „țapul ispăşitor”. Toate vorbesc despre victime, însă unele nu spun că victima este un țap ispăşitor şi ne obligă pe noi s-o spunem în contul lor: Guillaume de Machaut, spre

exemplu, şi textele mitologice. Celelalte ne spun ele însele că victima este un țap ispăşitor: Evangheliile. N-am nici un merit şi nici nu dau dovadă de perspicacitate când afirm că Isus este un țap ispăşitor, fiindcă o afirmă deja textul biblic. În modul cel mai explicit cu putință, atunci când desemnează victima drept mielul Domnului, piatra aruncată de constructori, cel care ispăşeşte pentru toți ceilalți şi mai ales când ne înfățişează distorsiunea persecutorie ca distorsiune, ceea ce nu trebuie crezut, cu alte cuvinte.

Îl interpretez, dimpotrivă, pe Guillaume de Machaut, şi trebuie să dau dovadă de perspicacitate ca, o dată încheiată lectura textului său, să pot exclama: „Evreii sunt țapi ispăşitori", căci afirm un lucru care nu figurează în text şi care-i contrazice înțelesul voit de autor. Acesta din urmă ne prezintă viziunea persecutorie nu ca pe o distorsiune, ci ca pe ceva ce trebuie crezut, ca pe adevărul gol-goluț.

Țapul ispăşitor degajat de text pentru noi este țap ispăşitor în text şi pentru text. Țapul ispăşitor pe care trebuie să-1 degajăm noi înşine este țapul ispăşitor al textului. El nu poate apărea în textul ale cărui teme le guvernează în totalitate şi nu e niciodată menționat ca atare. El nu poate deveni temă în textul pe care îl structurează. Nu e o temă, ci un mecanism stucturant.

Deşi am promis să fiu cât mai simplu cu putință, opoziția între temă şi structură poate părea unora abstractă şi de neînțeles. E, cu toate acestea, indispensabilă. Pentru a o clarifica, de altfel, ajunge s-o aplicăm problemei cu care ne confruntăm.

Când, cilindu-1 pe Guillaume, exclamăm: „Evreii sunt țapi ispăşitori!", rezumăm interpretarea corectă a textului său. Reperăm reprezentarea persecutorie pe care autorul nu o critică şi îi substituim o interpretare care îi plasează pe evrei pe acelaşi plan cu Isus în relatarea Patimilor. Ei nu sunt vinovați, sunt victime ale unei uri fără temei. Mulțimea şi câteodată autoritățile se pun de acord ca să afirme contrariul, dar această unanimitate nu ne impresionează. Persecutorii nu ştiu ce fac.

Când practicăm tipul acesta de descifrare, facem cu toții structuralism fără s-o ştim, şi încă unul de cea mai bună calitate. Critica structurală e mai veche decât credem noi şi, pentru a obține exemple necontestate şi incontestabile, m-am dus s-o caut cât mai departe cu putință. În cazul lui Guillaume de Machaut e de-ajuns să spui țap ispăşitor, fiindcă această expresie enunță aici principiul structurant ascuns din care decurg toate temele, toate stereotipurile persecutorii prezentate din perspectiva

mincinoasă a unui autor incapabil să recunoască în evreii despre care vorbeşte ţapii ispăşitori pe care noi îi reperăm ca atare, aşa cum procedează Evangheliile în cazul lui Isus.

Asimilarea celor două tipuri de texte, Guillaume de Machaut şi Evangheliile, sub pretext că se raportează şi unul şi celălalt la „ţapul ispăşitor”, ar fi absurdă. Felul în care descriu acelaşi eveniment diferă atât de mult, încât ar fi odios şi stupid să le confundăm. Cel dintâi ne spune că victima e vinovată, reflectând mecanismul de ţap ispăşitor care îl sorteşte unei reprezentări persecutorii nesupuse criticii, fapt pentru care trebuie să întreprindem noi înşine această critică, iar cel de-al doilea ne devansează în aceeaşi critică, fiindcă proclamă inocenţa victimei.

Se cade să sesizăm bine caracterul ridicol şi odios al confuziei pe care am imaginat-o. Am fi deopotrivă de vinovaţi dacă n-am face deosebirea, spre exemplu, între antisemitismul lui Guillaume de Machaut şi denunţarea aceluiaşi Guillaume de către un istoric modern, sub pretext că ambele texte, cel al lui Guillaume şi cel al istoricului, prezintă şi unul şi celălalt un strâns raport cu ţapul ispăşitor într-un sens neprecizat. Un asemenea amalgam ar fi într-adevăr culmea grotescului ori a perversităţii intelectuale.

Înainte de a invoca ţapul ispăşitor în legătură cu un text, trebuie deci să ne întrebăm dacă este vorba de ţapul ispăşitor al textului (principiul structurant ascuns) ori de ţapul ispăşitor din text (tema lui vizibilă). Doar în primul caz putem opina că este vorba de un text de persecuţie, integral subordonat reprezentării persecutorii. Acel text e guvernat de efectul ţapului ispăşitor, a cărui existenţă el nu o afirmă deschis. În cel de-al doilea caz, dimpotrivă, textul afirmă efectul de ţap ispăşitor de care nu este însă guvernat. Nu numai că acest din urmă text nu are caracter persecutorii! dar chiar revelează adevărul unei persecuţii.

Cazul antisemitismului şi al istoricilor lui ne ajută să înţelegem distincţia foarte simplă, chiar prea simplă, pe care tocmai am definit-o. Acum, iată ce mă interesează: de îndată ce deplasăm respectiva distincţie spre alte tipuri de exemple, mitologia şi textul evanghelic, nimeni nu o mai pricepe, nimeni n-o mai recunoaşte.

Cenzorii mei nu admit că mitologia poate fi citită în felul în care îl citim cu toţii pe Guillaume de Machaut. Nu pot concepe aplicarea, în cazul miturilor, a procedeului pe care ei înşişi îl practică pe texte foarte asemănătoare. Înarmaţi cu o puternică lanternă, caută zadarnic în textele pe care le studiez ceva ce nu vor afla niciodată, ceva ce nici nu pot afla, tema

sau motivul țapului ispăşitor. Ei sunt, bineînțeles, cei ce vorbesc de temă ori de motiv, fără să observe că eu vorbesc de un principiu structurant.

Mă acuză că văd lucruri care nu există, că adaug miturilor ceva ce nu figurează în ele. Mă somează, cu textul în mână, să le arăt cuvântul, rândul, pasajul care ar desemna fără echivoc faimosul țap ispăşitor de care vorbesc eu. Neputând să le satisfac dorința, mă consideră „definitiv învins".

Miturile sunt mute în privința țapului ispăşitor. E, pare-se, o mare descoperire, pe care ar fi trebuit s-o fac eu, estimează cenzorii mei, din moment ce-o fac ei citindu-mă pe mine. Mă avertizează energic asupra acestui solid adevăr. Cu toții văd în mine uri caz tipic al acelei maladii „foarte franțuzeşti" sau „foarte americăneşti" – depinde – numite spiritul de sistem. Indivizii de soiul meu nu au ochi şi urechi decât pentru ceea ce confirmă propriile lor teorii. Restul îl elimină fără milă. Eu reduc totul la o singură temă. Eu inventez un nou reducționism. Asemenea multor predecesori, aleg un element anume şi îl umflu până la refuz în detrimentul celorlalte.

Aceşti critici vorbesc ca şi cum țapului ispăşitor i s-ar întâmpla să figureze în mituri exact sub această denumire. Ca să nu mă nemulțumească de tot, cred eu, sunt gata să facă unele concesii, vor să facă puțin loc țapului ispăşitor, cerându-le probabil celorlalte teme şi motive să-şi strângă bine rândurile pentru a-1 primi pe acest nou-venit. Sunt prea generoşi însă. Țapul ispăşitor, în sensul care mă interesează pe mine, nu ocupă nici un loc în mituri. Dacă ar ocupa vreunul, ar însemna că mă înşel, deci toată „teoria mea" s-ar duce de râpă. El nu ar mai putea fi ceea ce fac eu din el, adică principiul structuram care guvernează, din afară, toate celelalte teme.

E ridicol să afirmi că textul lui Guillaume de Machaut n-are nimic de-a face cu structura țapului ispăşitor sub pretext că nu menționează el însuşi acest lucru. Un text e cu atât mai dominat de efectul țapului ispăşitor cu cât vorbeşte mai puțin despre el, cu cât este mai incapabil să repereze principiul care îl guvernează. În acest caz şi numai în acest caz, el e integral redactat în funcție de iluzia victimară, de falsa culpabilitate a. victimei, de cauzalitatea magică.

Nu suntem într-atât de neghiobi să pretindem ca expresia țap ispăşitor sau echivalentul ei să figureze limpede în textele care ne-o sugerează în virtutea caracterului lor persecutorii!

Dacă, pentru a descifra reprezentările persecutorii, am aştepta ca indivizii violenți să aibă amabilitatea de a se defini ei înşişi drept consumatori de țapi

ispăşitori, am risca să aşteptăm mult şi bine. Să fim fericiți că ne lasă semne indirecte ale persecuțiilor la care s-au dedat, semne îndeajuns de transparente, desigur, dar pe care noi nu ne putem dispensa să le interpretăm. De ce-ar trebui ca în mituri lucrurile să stea altfel? De ce aceleaşi stereotipuri persecutorii, ori escamotarea lor vizibilă, n-ar constitui, şi în cazul miturilor, semnele indirecte ale unei structurări persecutorii, ale unui efect de țap ispăşitor?

Neînțelegerea legată de mituri se dublează cu o neînțelegere privind Evangheliile. Sunt tras de mânecă pentru a fi atenționat în mod discret că mă înşel: „Aceste Evanghelii, pe care dumneata le socoteşti străine de țapul ispăşitor şi de structura sacrifici ală, nu sunt în fapt astfel. Vezi mielul Domnului, vezi fraza rostită de Caiafa. Contrar a ceea ce crezi dumneata, Evangheliile îl consideră pe Isus un țap ispăşitor; n-ai băgat-o de seamă, dar e indubitabil.”

Iată cealaltă față a neînțelegerii de care vorbeam. Dacă ar fi să iau de bun ce spun unii critici, ar reieşi că eu inversez toate datele evidente ale tuturor textelor pe care le studiez, că pun țapi ispăşitori în cele care nu-i posedă şi că-i suprim în toate cele care îi posedă. Plecându-se de la o imagine exact inversă a ceea ce susține „teoria mea”, se demonstrează uşor că plutesc într-o totală incoerență. Mi se pretinde să arăt victimarul explicit peste lot unde teza mea îl exclude, şi acelaşi victimar e, dimpotrivă, exclus tocmai acolo unde teza mea îl cere. Concluzia cea mai frecventă e că nu recunosc principiile cardinale ale criticii contemporane. Dacă sunt aşa cum mă prezintă alții, atunci habar n-am de incompatibilitatea reciprocă dintre principiul structuram şi temele structurate. E, pare-mi-se, faptul cel mai uimitor, sau poate că nu-i deloc uimitor, ci ține chiar de o logică luminoasă.

În ultimele două cărți ale mele, am căutat să previn confuziile substituind permanent expresia victimă ispăşitoare aceleia de țap ispăşitor, atunci când era vorba de principiul structuram; prima expresie avea, în ochii mei, avantajul că sugera prezența probabilă a unor victime reale în spatele oricărei reprezentări persecutorii. Dar această precauție nu a fost de-ajuns.

Cum se face că nişte cititori care dispun de toată ştiința necesară înțelegerii spuselor mele – o demonstrează felul în care reacționează la persecuțiile istorice – pot să se înşele atât de grosolan în cazul „teoriei mele”?

Rezervăm folosința structurantă a țapului ispăşitor lumii care ne înconjoară; urcăm cel mult până în Evul Mediu. De îndată ce trecem de la textele istorice la textele mitologice şi religioase, uităm literalmente această

folosință totuşi banală, substituindu-i un soi de țap ispăşitor ritual, dar nu în sensul biblic care ne-ar putea duce undeva, ci în sensul lui Frazer şi al discipolilor lui, care ne afundă într-un impas lipsit de interes.

Riturile sunt, desigur, activități misterioase, chiar şi mai ales pentru cei care le practică, dar sunt activități deliberate, intenționale. Culturile nu-şi pot practica riturile în mod inconştient. Riturile sunt teme sau motive în câmpul vastului text cultural.

Luând expresia țap ispăşitor numai în sens ritual şi generalizând-o, aşa cum a făcut, Frazer a adus un mare deserviciu etnologiei: el ocultează semnificația cea mai interesantă a expresiei, aceea ivită în zorii vremurilor moderne şi care nu desemnează niciodată, repet, nici cel mai neînsemnat rit, nici cea mai mică temă, nici motivul cultural cel mai mărunt, ci mecanismul inconştient al reprezentării şi al acțiunii persecutorii, mecanismul țapului ispăşitor.

Inventându-şi riturile de țap ispăşitor, fiindcă nici el nu a sesizat faptul că originea tuturor riturilor se găseşte în mecanismul țapului ispăşitor, Frazer a scurtcircuitat în chip extrem de supărător opoziția dintre temă şi structură, precum toată ştiința timpului său, de altminteri. El n-a văzut că expresia populară şi vulgară, cea care ne vine pe limbă dinaintea textului lui Guillaume de Machaut, este infinit mai bogată, mai interesantă şi mai încărcată de viitor decât toate temele şi motivele din sânul enciclopediei, pur tematice şi inevitabil bastarde, pe care era pe cale s-o alcătuiască. Frazer s-a dus întins la Levitic, ca să facă dintr-un rit ebraic punctul de pornire al unei întregi categorii rituale – inexistente, în realitate – fără să se întrebe vreodată dacă nu cumva exista un raport între religios în general şi tipul de fenomen la care facem cu toții aluzie atunci când afirmăm despre un individ ori despre o minoritate că servesc de „țap ispăşitor” unui grup majoritar. N-a văzut că era vorba de un lucru esențial şi de care trebuia să se țină cont în orice reflecție legată de țapul ispăşitor. N-a văzut nici prelungirile fenomenului în propriul nostru univers; de fapt, n-a văzut în el decât o superstiție grosolană de care ne putem debarasa complet prin simpla lipsă a credinței religioase şi prin pozitivism. A văzut în creştinism o rămăşiță, sau chiar triumful ultim al acestei superstiții.

Astăzi încă, de cum trecem, în gând, de la istoric la mitologic, alunecăm irezistibil de la țapul ispăşitor structurant la trista platitudine a temei sau motivului născocite de Frazer şi discipolii săi. Dar dacă aceşti intelectuali n-ar fi făcut ei această treabă, ar fi făcut-o alții în locul lor. Era, de altfel, pe

trei sferturi înfăptuită când au început ei. Nu trebuie să dublezi eroarea inițială ima-ginându-ți că e vorba, şi în acest caz, de o eroare lesne de corectat, în joc se află un lucru esențial. Dacă ar fi să țin cont de tenacitatea neînțelegerilor iscate de munca mea, aversiunea față de luarea în considerare a folosinței structurante, de îndată ce vine vorba de mitologie şi religie, depăşeşte de departe cadrul etnologiei. Această aversiune este universală şi se confundă cu schizofrenia culturală de care pomeneam mai devreme. Refuzăm să aplicăm aceleaşi criterii de lectură istoriei, pe de o parte, mitologiei şi religiei, de cealaltă.

Etnologii de la Cambridge căutau pretutindeni, şi e revelator, ritul țapului ispăşitor care, după capul lor, trebuia să corespundă mitului cedipian. Presimțeau ei că între (Edip şi „țapul ispăşitor" există o strânsă legătură, şi aveau dreptate, dar nu puteau pricepe cu ce fel de legătură aveau de-a face. Pozitivismul epocii le interzicea să vadă altceva decât teme şi motive pretutindeni. Ideea unui principiu structurant absent din textul structurat de el le-ar fi părut de domeniul unei incomprehensibile metafizici. Aşa se întâmplă mereu de altfel cu majoritatea cercetătorilor şi nici nu ştiu dacă ajung să mă fac înțeles, măcar în clipa aceasta, în ciuda faptului că m-am referit deschis la interpretarea pe care o dăm toți, fără şovăire, textului lui Guillaume de Machaut, interpretare având la bază un țap ispăşitor ele negăsit în text.

De la Frazer încoace, alți cititori foarte savanți, între care Mărie Delcourt şi, mai recent, Jean-Pierre Vemant, au presimțit, la rându-le, că mitul avea „ceva de-a face" cu țapul ispăşitor. Iți trebuie cu siguranță o cecitate şi o surditate puțin obişnuite, dar foarte cultivate în universitate, ca să nu vezi că stereotipurile persecuției strălucesc pretutindeni în mit şi fac din el cel mai grosolan din toate procesele de vrăjitorie. Dar nu se găseşte nimeni niciodată ca să rezolve această biată enigmă, din pricină că nimeni nu se orientează spre folosința structurantă a țapului ispăşitor – cheia universală a reprezentării persecutorii. De îndată ce vine vorba de un mit, în special de cel al lui OEdip, fireşte, cu atât mai blindat de sacru psihanalitic, tragic, estetic şi umanist cu cât se dovedeşte mai transparent în realitate, teoria țapului ispăşitor recade irepresibil în rutina temei şi a motivului. Structuralismul spontan al persecuției demistificate dispare cu desăvârşire şi nimeni nu-i mai poate da de urmă.

În pofida „structuralismului" său, Jean-Pierre Vemant recade şi el în tematism şi nu vede în mit decât o suprafață plată acoperită de teme şi

motive. Între altele, cel al țapului ispăşitor, căruia îi restituie numele grecesc de pharmakos, pentru a nu-şi atrage din partea colegilor, cred, reproşuri pentru etnocentrismul său31. E foarte adevărat că pharmakos este o temă ori un motiv al culturii greceşti, însă filologii tradiționalişti nu vor rata observația că tema aceasta nu figurează niciunde, şi pe bună dreptate, în mitul lui QEdip, iar dacă figurează puțin în tragedie, e într-un fel problematic şi aceasta pentru că Sofocle, asemenea lui Jean-Pierre Vernant însuşi, „bănuieşte ceva". Cred că bănuiala lui Sofocle bate departe, dar că nu se poate exprima fără ocol în cadrul tragediei, gen care îi interzice autorului să modifice câtuşi de puțin povestea pe care o relatează. Aristoteles dixit. Sofocle e neîndoielnic responsabil de ceea ce, în (Edip rege, este exemplar sub raportul stereotipurilor persecutorii. El transformă mitul în proces; face ca acuzația stereotipă să rezulte dintr-un proces de rivalitate mimetică, îşi presară textul cu indicii care sugerează când ideea regelui suferind singur pentru toți supuşii săi, când ideea unui responsabil unic, (Edip însuşi, substituit ucigaşilor colectivi ai lui Laios. Într-adevăr, autorul sugerează, cu o insistență extraordinară, că Laios a căzut sub loviturile a numeroşi asasini. Ni-1 înfățişează pe (Edip contând pe această pluralitate pentru a se disculpa, apoi pe Sofocle renunțând în chip misterios să răspundă întrebărilor pe care el însuşi le-a pus32. Da, Sofocle bănuieşte el ceva, dar nu merge niciodată aşa de departe în revelarea țapului ispăşitor structurant, asemenea Evangheliilor ori chiar Proorocilor. Cultura greacă i-o interzice. În mâinile lui, povestea mitică nu se face țăndări ca să-şi dezvăluie resorturile; capcana se închide asupra lui (Edip. O dată cu el, rămân prinşi în cursă toți interpreții din zilele noastre, inclusiv Jean-Pierre Vernant, care nu vede decât teme adăugându-se altor teme şi care nu pune niciodată adevărata problemă, aceea a reprezentării mitice în ansamblul său, aceea a sistemului persecutorii! zguduit desigur de tragedie, dar nu într-atât încât să fie efectiv subvertit şi declarat mincinos, aşa cum se întâmplă în Evanghelii.

Ceea ce nu se remarcă niciodată aici e că (Edip n-ar putea fi în acelaşi timp fiu incestuos şi paricid pe de o parte, pharmakos de cealaltă. Când spunem pharmakos, într-adevăr, sensul pe care i-1 dăm e de victimă inocentă, un sens contaminat, fără doar şi poate, de spirit iudaic şi creştin, şi care nu e totuşi prin asta etnocentric, căci a înțelege dimpreună cu evreii şi creştinii că pharmakos, ori țapul ispăşitor, este nevinovat, înseamnă a

ajunge la un adevăr de care nu ne putem desolidariza, repet, fără a renunța la demistificarea lui Guillaume de Machaut şi la negarea gândirii magice.

Ori (Edip este un țap ispăşitor şi nu se face vinovat de paricid şi de incest, ori este vinovat şi deci nu reprezintă, cel puțin pentru greci, țapul ispăşitor inocent pe care Jean-Pierre Vernant îl numeşte pudic pharmakos.

Dacă tragedia conține efectiv lucruri ce merg şi într-un sens şi în celălalt, înseamnă că e divizată ea însăşi, că e incapabilă să adere la mit şi incapabilă să-1 repudieze, aşa cum o fac Proorocii, Psalmii şi Evangheliile.

În aceasta şi rezidă, de altfel, frumusețea tragediei, în această contradicție lăuntrică sfâşietoare, şi nu în imposibila coexistență dintre fiul culpabil şi țapul ispăşitor nevinovat, în falsa armonie estetizantă a umanismelor tolerante.

Vorbind mai mult de pharmakos decât de țap ispăşitor, Jean-Pierre Vernant speră să evite blamul acelora dintre colegii săi care nu-s deloc sensibili la parfumul de victimă pe care îl degajă mitul. Dar la ce bun să cauți satisfacerea unor inşi cu miros atât de puțin sensibil? Jean-Pierre Vernant se dovedeşte el însuşi prea sensibil ca să izbutească în asemenea întreprindere şi ca să nu rămână aproape la fel de suspect acelor nasuri pe cât sunt eu însumi nasului său.

Nimănui nu i-ar veni ideea să înlocuiască țap ispăşitor cu pharmakos în cazul lui Guillaume de Machaut. Chiar dacă Guillaume de Machaut ar scrie în greacă, şi chiar o face întrucâtva, ca toți iluştrii noştri savanți contemporani, atunci când înlocuieşte cuvântul ciumă prin epyclimie, tot nu ne-ar trece prin cap, din cât îmi dau seama, să spunem că perspectiva lui asupra nevinovaților persecutați este viciată de un efect de pharmakos. Am spune de fiecare dată țap ispăşitor. Aşadar, în ziua în care vom pricepe despre ce este vorba în mitul lui (Edip, de ce mecanism genetic şi structural ține el, va trebui să ne resemnăm, cred eu, să spunem că (Edip este un țap ispăşitor. Intre această frază şi acel pharmakos al lui Jean-Pierre Vernant nu-i mare distanță, dar puternice prejudecăți îi împiedică pe mulți să o parcurgă.

Vorbind despre pharmakos, Jean-Pierre Vernant se distanțează de mit tot atât pe cât o fac eu vorbind de țap ispăşitor. Dar, spre deosebire de Jean-Pierre Vernant, eu nu am nici cea mai mică ezitare; pot motiva perfect această distanțare şi mărturisesc că filologii pozitivişti mă fac să râd. Într-adevăr, eu nu mă îndepărtez de mit nici mai mult nici mai puțin decât se

înde-părteaz'ă ei înşişi de Guillaume de Machaut când îl citesc aşa cum o facem cu toții.

De ce oare pozitiviştii eruditi socotesc valabil, în cazul lui Guillaume de Machaut, ceea ce interzic cu desăvârşire, în numele fidelității literale, când e vorba de CEdip şi de mitul lui? Ei nu pot răspunde, dar o pot face foarte bine eu în locul lor. Ei îl înțeleg într-adevăr pe Guillaume de Machaut, dar nu înțeleg deloc mitul lui (Edip, nu înțeleg tocmai lucrul la care țin cel mai mult, pentru că fetişizează marile texte de care umanismul occidental are nevoie ca să se justifice în fața Bibliei şi a Evangheliilor. La fel stau lucrurile şi cu etnocentrifugii noştri militanți, care nu reprezintă decât o variantă a aceleiaşi iluzii. De ce nu condamnă ei oare ca etnocentrică folosirea expresiei țap ispăşitor în cazul lui Guillaume de Machaut?

Dacă revin neîncetat la Guillaume, cu riscul de a-mi sastisi cititorii, n-o fac în virtutea interesului specific pe care-1 prezintă, ci pentru că interpretarea pe care i-o dăm se îndepărtează net de text, prin chiar faptul că e radical structurală. Ea se întemeiază pe un principiu la care textul nu se referă niciodată, ceea ce n-o face mai puțin şi legitim intangibilă, propriu-zis de nezdruncinat. Cum eu nu acționez niciodată asupra textelor de care vorbesc mai mult decât o face această interpretare asupra textului său, ea constituie pentru mine o minunată contra-probă, cel mai rapid, mai inteligibil şi mai sigur mijloc de a spulbera toate falsele idei care mişună în zilele noastre, nu doar în câmpul mitologic şi religios, ci în tot ce ține de interpretare. Ea ne dezvăluie decăderea care se ascunde în spatele pretențiilor „radicale” ale nihilismului actual. Pretutindeni triumfă ideea pernicioasă că adevăr nu există niciunde şi cu atât mai puțin în textele pe care le supunem interpretării. Pentru a combate această idee, se cade să fluturăm adevărul pe care îl extragem cu toții, fără ezitare, din textul lui Guillaume de Machaut şi din procesele de vrăjitorie. Trebuie să-i întrebăm pe nihiliştii noştri dacă sunt dispuşi să renunțe şi la acest adevăr şi dacă, în concepția lor, toate „discursurile” sunt cu adevărat echivalente, fie că emană de la persecutori, fie că denunță persecuția.

Capitolul XI.

Tăierea capului Sfântului Ioan Botezătorul.

Dacă am-descris pe larg eroarea de interpretare al cărei obiect 1-a constituit propria mea cercetare, n-am făcut-o, socotesc cu, din pur spirit polemic, ci ca să arăt că această eroare nu face decât să repete şi să agraveze o eroare cel puțin de trei ori seculară îri interpretarea pe care o dăm

raporturilor dintre Biblie şi întreg fenomenul religios. Şi este o eroare pe care creştinii şi adversarii lor o împărtăşesc deopotrivă; în esenţă, se poartă mereu şi unii şi alţii riguros simetric, ca nişte buni fraţi duşmani ce sunt şi înţeleg să rămână. Nu {in cu adevărat decât la disputa lor, fiindcă numai prin ea se definesc. Nu vă atingeţi de acest subiect, dacă nu vreţi ca toată lumea să vă sară-n cap.

Creştinii şi anticreştinii se aseamănă prin faptul că îşi fac aceeaşi idee despre originalitate. Ştim bine că, de la romantici încoace, a fi original înseamnă să nu spui acelaşi lucru ca vecinul tău; înseamnă a face mereu ceva nou, în sensul noutăţii promovate de mode şi de şcoli; a practica inovaţia, cum spun birocraţii şi ideologii zilelor noastre, într-o lume care nu mai e capabilă nici măcar să-şi reînnoiască etichetele şi care pendulează la nesfârşit între „modern” şi „nou”, pentru că nu poate să inventeze o a treia etichetă.

Această concepţie despre originalitate domină disputa din jurul Evangheliilor. Pentru ca Evangheliile şi religia creştină în urma lor să fie într-adevăr originale, ar trebui ca ele să vorbească despre cu totul altceva decât toate celelalte religii. Or, vorbesc despre exact acelaşi lucru. Ne-o demonstrează de secole etnologii şi istoricii fenomenului religios, şi pe această profundă inspiraţie se întemeiază toată ştiinţa lor.

Priviţi cât de primitive sunt Evangheliile, ne repetă în toate felurile savanţii noştri cei mai de vază. Priviţi acest supliciu colectiv aflat chiar în centru, ca în miturile cele mai sălbatice, remarcaţi aşadar această chestiune a ţapului ispăşitor. Curioasă treabă! Când în cauză se află numai miturile zise „etnologice”, nu se pune niciodată problema violenţei. Nu-i îngăduit ca miturile şi religiile să fie calificate de primitive şi în special de mai mult sau mai puţin sălbatice. Acestei „problematici etnocentrice” i se refuză orice pertinenţă. Dar iată că recursul la termenii de mai sus redevine posibil şi chiar demn de laudă când în arenă intră Evangheliile.

Accept cu drag acest fel de a vedea lucrurile şi consimt din plin la ceea ce afirmă etnologii. Evangheliile, spun ei pe bună dreptate, vorbesc de acelaşi eveniment ca şi miturile, vorbesc de crima fondatoare aflată în centrul oricărei mitologii, iar cele care seamănă cel mai mult Evangheliilor, etnologii au iarăşi dreptate, sunt miturile cele mai primitive, căci sunt singurele, de regulă, care vorbesc explicit de această crimă. Miturile mai evoluate au şters-o cu grijă, atunci când nu au transfigurat-o.

Dacă Evangheliile vorbesc despre acelaşi eveniment ca şi miturile, nu pot să nu aibă şi ele caracter mitic, gândesc etnologii. Doar că oamenii noştri au uitat un lucru. Se poate vorbi despre aceeaşi crimă în moduri diferite. Se poate vorbi despre ea în felul celor ce-au comis-o şi se poate vorbi aşa cum vorbeşte nu o victimă oarecare, ci acea victimă incomparabilă care este Cristos din Evanghelii. Putem spune că această victimă este incomparabilă dincolo de orice evlavie sentimentală şi de orice înduioşare suspectă. Este incomparabilă prin aceea că nu cedează niciodată, sub nici un aspect, perspectivei persecutorii, nici pozitiv, punându-se deschis de acord cu torționarii săi, nici negativ, adoptând în ceea ce-i priveşte punctul de vedere al răzbunării, care nu e niciodată decât reproducerea răsturnată a celei dintâi reprezentări persecutorii, repetarea ei mimetică.

E nevoie de acest lucru, e nevoie de absența totală a complicității, pozitive sau negative, cu violența pentru a revela până la capăt sistemul reprezentării ei, sistemul oricărei reprezentări în afara Evangheliilor înseşi.

Se manifestă aici o autentică originalitate care este întoarcerea la origine, o întoarcere ce revocă originea revelând-o. Repetarea constantă a originii, care caracterizează falsa originalitate a inovației, se sprijină pe disimularea şi camuflarea acestei origini. Creştinii nu au priceput veritabila originalitate a Evangheliilor. Ei subscriu la concepția adversarilor lor. Îşi imaginează că Evangheliile pot fi originale numai dacă vorbesc de orice altceva decât miturile. Aşa că se resemnează cu non-originalitatea Evangheliilor, îmbrățişând un sincretism vag, iar crezul lor personal se află mult în urma celui al lui Voltaire. Sau caută zadarnic să probeze exact contrariul a ceea ce dovedesc etnologii, mereu în cadrul aceluiaşi sistem de gândire. Se străduiesc zadarnic să demonstreze că Patimile aduc o noutate radicală sub toate aspectele. Creştinii tind să vadă în procesul lui Isus, în intervenția mulțimii, în crucificare, un eveniment incomparabil prin el însuşi, ca eveniment mundan. Evangheliile susțin, dimpotrivă, că Isus stă pe acelaşi plan cu toate victimele trecute, prezente şi viitoare. Teologii nu văd în această afirmație decât nişte metafore mai mult sau mai puțin metafizice şi mistice. Nu iau Evangheliile aci littercim şi tind să fetişizeze Patimile. Deci fac fără să ştie jocul adversarilor creştinismului şi jocul oricărei mitologii. Re-sacra-lizează violența desacralizată de textul evanghelic.

Dovada că nu trebuie procedat astfel este că în chiar textul Evangheliilor figurează un al doilea exemplu de crimă colectivă, diferit prin detaliul

faptelor, dar absolut identic Patimilor sub raportul mecanismelor pe care le pune în mişcare şi al legăturilor dintre participanţi.

E vorba de uciderea lui Ioan Botezătorul. Voi analiza felul în care o relatează Marcu. Deşi de dimensiuni reduse, textul acesta conferă, mai întâi dorinţelor mimetice, apoi rivalităţilor mimetice şi în sfârşit efectului de ţap ispăşitor rezultat din ansamblu, un relief uimitor. Nu e cazul să vedem în acest text un simplu reflex ori un dublet al Patimilor. Deosebirile sunt prea mari pentru a putea conchide că ambele istorisiri ar avea una şi aceeaşi sursă ori chiar că s-ar fi influenţat una pe cealaltă. Asemănările se explică mai curând prin structura identică a evenimentelor înfăţişate şi prin desăvârşita stăpânire, de fiecare dată, a uneia şi aceleiaşi concepţii despre raporturile individuale şi colective ce compun cele două evenimente, concepţia mimetică.

Uciderea lui Ioan Botezătorul va furniza un fel de contra-probă analizei pe care am întreprins-o asupra Patimilor. Ea ne va permite să verificăm caracterul sistematic al gândirii evanghelice în chestiunea crimei colective şi a rolului său în geneza fenomenului religios necreştin.

Irod dorea să se recăsătorească cu Irodiada, soţia propriului său frate. Proorocul condamnase această alianţă, drept pentru care Irod a dispus întemniţarea lui, mai mult ca să-1 protejeze, pare-se, decât ca să-1 pedepsească pentru cutezanţa lui. Irodiada cerea cu înverşunare capul proorocului. Irod refuza să i-1 dea. Împărăteasa izbuteşte până la urmă, punând-o pe fiica ei să danseze, în cursul unui banchet, dinaintea lui Irod şi a invitaţilor lui. Îndoctrinată de maică-sa şi susţinută de invitaţi, fata îi cere lui Irod, care nu îndrăzneşte s-o refuze, capul lui Ioan Botezătorul (Mc 6, 14-28).

Să începem cu începutul:

Căci Irod, trimiţând, 1-a prins pe Ioan şi 1-a legat şi 1-a închis, din pricina Irodiadei, femeia lui Filip, fratele său, pe care o luase de soţie. Căci Ioan îi zicea lui Irod: „Nu-ţi este îngăduit să ţii pe femeia fratelui tău.”

Nu pe legalitatea strictă a căsătoriei pune accent proorocul, în fraza: Nu-ţi este îngăduit să ţii pe femeia fratelui tău, verbul exein, „a avea”*, nu are conotaţie legală. Dogma freudian-struc-turalistă favorizează un tip de interpretare care nu se potriveşte Evangheliilor. Să nu instituim legalismul chiţibuşar acolo unde n-a domnit niciodată, sub pretext că vrem să-1 stigmatizăm. Spiritul şi litera textului evanghelic se opun unei atari proceduri.

Tradus cu a ține în româneşte (n. trad.).

Despre ce-i vorba, în realitate? Despre frați duşmani. Fraţii sunt meniți rivalității prin chiar proximitatea lor; îşi dispută aceeaşi moştenire, aceeaşi coroană, aceeaşi femeie. Totul începe, ca într-un mit, prin povestea a doi frați duşmani. Au oare ei aceleaşi dorințe pentru că seamănă ori seamănă pentru că au aceleaşi dorințe? în mituri, legătura de rudenie este cea care determină îngemănarea dorințelor ori îngemănarea dorințelor este cea care determină o asemănare definită ca fraternă?

În textul nostru, toate aceste propoziții par să fie adevărate în acelaşi timp. Irod şi fratele său constituie' totodată simbolul dorinței care îl preocupă pe Marcu şi un exemplu istoric real despre efectele acelei dorințe. Irod avea într-adevăr un frate căruia chiar îi răpise nevasta, pe Irodiada. Ştim de la Iosif că plăcerea de a-i lua locul fratelui său i-a adus lui Irod serioase necazuri; textul nu le pomeneşte, dar ele sunt cu totul în stilul complicațiilor mimetice şi, în consecință, în spiritul injoncțiunii profetice. Irod avusese o primă soție pe care a trebuit s-o repudieze, iar tatăl celei astfel părăsite a hotărât să pedepsească nestatornicia ginerelui său, aplicându-i o lecție usturătoare.

A o avea pe Irodiada, a şi-o însuşi îi dăunează lui Irod nu în virtutea vreunei reguli formale, ci pentru că intrarea în posesie nu poate fi obținută decât în detrimentul unui frate deposedat. Proorocul îşi avertizează regalul ascultător în privința efectelor nefaste ale dorinței mimetice. Evangheliile nu îşi fac iluzii în privința posibilităților unui arbitraj între frați. Acest avertisment trebuie pus în legătură cu un text pe cât de scurt, pe atât de revelator din Evanghelia după Luca:

Zis-a Lui cineva din mulțime: „învățătorule, zi fratelui meu să împartă cu mine moştenirea.” Iar El i-a zis: „Omule, cine M-a pus pe Mine judecător sau fmpărțitor peste voi?” (Le 12, 13-14).

În jurul moştenirii indivizibile, fraţii se despart. Isus îşi declină competența. Formula: Cine M-a pus pe Mine judecător sau împărțitor peste voi? aminteşte de o frază de la începutul Exodului. Prima oară, Moise intervine între un egiptean şi un evreu. Îl ucide pe egipteanul care îl tortura pe evreu. A doua oară, intervine în cearta dintre doi evrei, iar cel interpelat îl întreabă: Cine te-a pus căpetenie şi judecător peste noi? Nu cumva vrei să mă omori şi pe mine, cum ai omorât ieri pe egipteanul acela? * Uimitor e că Isus ia asupra sa nu ceea ce spune Moise, ci ceea ce spune evreul pentru a contesta autoritatea lui Moise. Isus sugerează că întrebarea nu admite

răspuns, în cazul său, mai mult decât admitea în cazul lui Moise, în clipa în care a fost rostită. Nimeni nu 1-a pus pe el, Isus, şi nici nu îl va pune vreodată judecător şi împărţitor peste acei doi fraţi.

Înseamnă oare că Isus protestează contra ideii că e însărcinat cu o misiune divină, tot aşa cum fusese Moise la vremea lui? Desigur că nu, dar Isus sugerează că misiunea lui este foarte diferită de aceea a lui Moise. A trecut vremea eliberatorului naţional şi a legiuitorului. Nu mai e cu putinţă să-i separi pe fraţii duşmani printr-o violenţă calculată, menită să pună capăt propriei lor violenţe. Atitudinea contestatară a evreului, care îi reaminteşte lui Moise crima din ajun, devine acum universal valabilă. Între violenţa legitimă şi violenţa ilegitimă, distincţia nu mai este posibilă. Nu mai există decât fraţi duşmani şi ei pot fi cel mult puşi în gardă împotriva dorinţei lor mimetice, în speranţa că vor renunţa la ea. Aşa procedează Ioan, iar avertismentul său aminteşte de propovăduirea împărăţiei Domnului de către Isus.

Exceptându-1 pe prooroc, textul e populat, lucru evident, numai de fraţi duşmani şi gemeni mimetici, mamă şi fiică, Irod şi fratele său, Irod şi Irodiada. Ultimele două nume chiar sugerează fonetic îngemănarea şi ele sunt constant repetate, alternativ, la începutul textului nostru, în timp ce numele dansatoarei nu apare, poate pentru că nu există nimic să-i facă ecou; el nu aduce nimic nou sub raportul efectelor mimetice.

Fratele, sau mai curând fratele vitreg cu care Irod şi-o disputa pe Irodiada, nu se numea Filip, cum greşit afirmă Marcu, se numea el însuşi Irod, avea acelaşi nume ca fratele său; Irodiada se află prinsă între doi Irod. Dacă Marcu ar fi ştiut-o, probabil că ar fi profitat de această omonimie. Realitatea istorică e mai ceva decât textul.

* Ieşirea 2, 14 (n. trad.).

La liziera textului nostru, avertismentul lui Ioan Botezătorul desemnează tipul de raport care domină ansamblul povestirii şi care se soldează, o dată ajuns la paroxism, cu uciderea proorocului. Dorinţa colcăie şi devine exacerbată fiindcă Irodiada nu ţine cont de profeticul avertisment şi toţi ceilalţi îi urmează exemplul. Toate incidentele, toate detaliile textului ilustrează momentele succesive ale acestei dorinţe, fiecare dintre ele fiind produs de logica dementă a unei supralicitări ce se nutreşte din eşecul momentelor anterioare.

Dovada că marea dorinţă a lui Irod e să-şi înfrângă fratele constă în faptul că, o dată posedată, Irodiada îşi pierde orice influenţă directă asupra soţului

său. Nu poate obține de la el nici măcar capul unui mic prooroc lipsit de însemnătate. Ca să-şi atingă scopul, Irodiada se vede nevoită să reconstituie, folosindu-se de propria-i fiică, o configurație triunghiulară analogă celei care îi asigurase cândva influența asupra lui Irod, făcând din ea obiect de dispută între cei doi frați duşmani. Dorința mimetică nu apucă să se stingă bine într-un loc, că reizbucneşte, sub o formă şi mai virulentă, ceva mai încolo.

Irodiada se simte negată, obliterată de cuvintele lui Ioan, nu atât ca ființă umană, cât ca miză mimetică. Ea însăşi e prea devorată de mimetism ca să mai facă deosebirea. Sustrăgându-1 pe prooroc răzbunării Irodiadei, Irod se comportă potrivit legilor dorinței, verifică profeția, iar ura celei astfel înşelate îşi dublează intensitatea. Atrasă de Ioan fiindcă se simte respinsă de el, dorința se transformă în dorință de distrugere; ea alunecă rapid pe panta violenței.

Imitând dorința fratelui meu, ajung să-mi doresc ce-şi doreşte el, ne împiedicăm reciproc în satisfacerea dorinței noastre comune. Cu cât rezistența sporeşte de o parte şi de alta, cu atât se intensifică şi dorința, cu cât modelul devine obstacol, cu atât obstacolul devine model, astfel că, în cele din urmă, dorința nu se mai arată preocupată decât de ceea ce o contracarează, se pasionează doar de obstacolele pe care ea însăşi le-a suscitat. Ioan Botezătorul reprezintă acel obstacol inflexibil, inaccesibil oricărei tentative de corupție, ceea ce îl fascinează pe Irod şi încă şi mai mult pe Irodiada. Irodiada reprezintă mereu devenirea dorinței lui Irod.

Cu cât mimetismul se ascute, cu atât puterea lui de atracție şi de respingere se amplifică şi cu atât mai rapid se transmite el de la un individ la altul sub forma urii. Ceea ce urmează constituie o ilustrare extraordinară a acestei legi:

Şi fiica Irodiadei, intrând şi jucând, a plăcut lui Irod şi celor ce şedeau cu el la masă. Iar regele a zis fetei: „Cere de la mine orice vei voi şi îți voi da.” Şi s-a jurat ei: „Orice vei cere de la mine îți voi da, până la jumătate din regatul meu.” Şi ea, ieşind, a zis mamei sale: „Ce să cer?” Iar Irodiada i-a zis: „Capul lui Ioan Botezătorul.” Şi intrând îndată, cu grabă, la rege, i-a cerut, zicând: „Vreau să-mi dai îndată, pe tipsie, capul lui Ioan Botezătorul.”

Oferta lui Irod declanşează ceva straniu. Sau mai curând straniu e faptul că nu declanşează nimic. În loc să înşire lucrurile prețioase ori nebuneşti pe care tinerii sunt înclinați să şi le dorească, Salomeea rămâne tăcută. Nici

Marcu, nici Matei nu o numesc pe dansatoare. Noi îi spunem Salomeea datorită istoricului Josephus care pomeneşte de o fiică a Irodiadei numită astfel.

Salomeea nu are de formulat nici o dorință. Nu există dorință care să fie proprie ființei umane; oamenii sunt străini de dorințele lor; copiii nu ştiu ce să dorească şi ca atare au nevoie să fie învățați. Irod nu îi sugerează nimic Salomeei, fiindcă îi oferă totul, orice i-ar pofti inima. Iată de ce Salomeea îl lasă baltă şi se duce s-o întrebe pe maică-sa ce anume se cuvine să dorească.

Dar e chiar o dorință ceea ce mama îi transmite fiicei? Să fie oare Salomeea numai un intermediar pasiv, o copilă cuminte care execută cu docilitate teribilele sarcini încredințate de mama ei? Ea e mult mai mult şi dovadă stă graba ce o cuprinde de îndată ce mama sa şi-a încheiat fraza. Incertitudinea îi dispare şi se schimbă în totalitate. Observatorii atenți, asemenea părintelui Lagrange, au notat această diferență de atitudine, dar nu i-au înțeles semnificația:

Şi intrând îndată, cu grabă, la rege, i-a cerut, zicând: „Vreau să-mi dai îndată, pe tipsie, capul lui Ioan Botezătorul.” îndată, cu grabă, imediat. Un text aşa de zgârcit în detalii nu multiplică fără o intenție anume semnele de nerăbdare şi febrilitate. Salomeea se neliniştеşte la gândul că regele, dezmeticit o dală dansul terminat şi dansatoarea plecată, ar putea reveni asupra promisiunii făcute. Ceea ce se precipită în ea este dorința; dorința maică-sii a devenit dorința sa. Faptul că dorința Salomeei este copia fidelă a unei alte dorințe nu-i răpeşte din intensitate, ci dimpotrivă: imitația este şi mai frenetică decât originalul.

Fiica Irodiadei este o copilă. Originalul grecesc nu o desemnează prin cuvântul knre, „tânără fată”, ci prin diminutivul kortision, care înseamnă „fetiță”, aşa cum corect îl traduce şi Biblia de la Ierusalim. Trebuie dată uitării concepția care face din Salomeea o profesionistă a seducției. Geniul textului evanghelic n-are nimic de-a face cu flaubertiana curtezană, cu dansul celor şapte văluri şi cu tot ghiveciul orientalist. Deşi copilăroasă ori mai ales pentru că este încă o copilă, Salomeea trece aproape instantaneu de la inocență la paroxismul violenței mimetice. Nici că se poate visa o secvență mai limpede decât aceasta. Avem, drept prim răspuns la oferta exorbitantă a monarhului, tăcerea fetei, apoi întrebarea adresată mamei, răspunsul acesteia, dorința mamei şi, în sfârşit, adoptarea acestei dorințe de către fiică, dorința fiicei. Copilul îi cere adultului să-i compenseze nu o lipsă care ar putea fi dorința, ci lipsei dorinței înseşi. Avem aici o revelare a

imitativului ca pură esență a dorinței, neînțeleasă şi pururi incomprehensibilă din pricina caracterului ei prea insolit, la fel de străină şi concepțiilor filosofice asupra imitației, şi teoriilor psihanalitice asupra dorinței.

Există, cu siguranță, ceva schematic în această revelație. Ea se petrece în dauna unui anumit realism psihologic. Oricât de fulgurantă ar putea fi transmiterea dorinței de la un individ la altul, cu greu ne-o imaginăm sprijinindu-se numai pe răspunsul scurt al mamei la întrebarea pusă de fiică. Schematismul acesta îi deconcertează pe toți comentatorii. Cel dintâi a fost Matei care, între oferta lui Irod şi răspunsul Salomeei, a suprimat schimbul de cuvinte dintre mamă şi fiică; i s-a părut stângaci, nu i-a intuit geniul, ori a socotit exprimarea prea eliptică pentru a fi reținută.

El ne spune pur şi simplu că fata e „îndoctrinată" de mama ei* şi aceasta e interpretarea corectă a ceea ce se întâmplă în Evanghelia după Marcu, dar ea ne face să pierdem totodată spectacolul frapant al unei Salomei metamorfozate brusc, mimetic, într-o a doua Irodiadă.

O dată ce a „captat" dorința maternă, fiica nu se mai distinge de mamă. Cele două femei îndeplinesc succesiv acelaşi rol pe lângă Irod. Pe noi, cultul intangibil al dorinței ne împiedică să recunoaştem acest proces de uniformizare; el ne scandalizează ideile primite de-a gata. Adaptatorii moderni se împart şi ei între cei care o ridică în slăvi numai pe Irodiadă şi cei care o glorifică exclusiv pe Salomeea, făcând ba din una, ba din cealaltă, puțin contează, în realitate, eroina celei mai aprige dorințe, deci, după ei, a celei mai singulare, mai spontane, mai dezinhibate şi mai eliberatoare dorințe, tot ceea ce textul lui Marcu denunță cu o forță şi o simplitate care scapă complet vulgarității – termenul trebuie luat ad luterani – instrumentelor de analiză pe care ni le-am făurit, psihanaliză, sociologie, etnologie, istorie a religiilor etc.

Împărțindu-se între Irodiadă şi Salomeea, modernii posedați de cultul dorinței restabilesc pe tăcute adevărul pe care cultul lor e menit să-1 nege, anume că, departe de a individualiza, dorința din ce în ce mai mimetică îi face pe cei posedați de ea din ce în ce mai interschimbabili, mai substituibili unul prin celălalt, pe măsură ce creşte în intensitate.

Înainte de a vorbi despre dansul Salomeei, trebuie să evoc încă o noțiune de care textul nostru e impregnat, chiar dacă nu o menționează explicit. E scandalul sau obstacolul. Derivat din skadzein care înseamnă „a şchiopăta", skandalon desemnează obstacolul care respinge ca să atragă şi atrage ca să

respingă. Nu se poate ca, o dată ce te-ai poticnit de el, să nu te întorci mereu ca să te poticneşti iarăşi, deoarece accidentul inițial, apoi următoarele îl fac mereu mai fascinant33.

Eu văd în scandal o definiție riguroasă a procesului mimetic. Sensul modern acoperă doar o mică parte din sensul evanghelic. Dorința înțelege perfect că dorind ce doreşte şi altcineva, face din acest model un rival şi un obstacol. Dacă ar fi înțeleaptă, ar abandona partida, dar dacă dorința ar fi înțeleaptă n-ar mai fi dorință, întâlnind în calea sa numai obstacole, ea le încorporează propriei sale viziuni a dezirabilului, le face să treacă în prim-plan; nu mai poate dori fără ele; le cultivă cu aviditate. Dorința devine astfel pasiune plină de ură față de obstacol, se lasă scandalizată. Este evoluția pe care ne lasă s-o vedem trecerea de la Irod la Irodiadă şi apoi la Salomcea.

Pentru Irodiadă, Ioan Botezătorul constituie un scandal numai prin faptul că spune adevărul, iar dorința n-are duşman mai aprig decât adevărul despre ea. Iată de ce ea poate face din acel adevăr un scandal; adevărul însuşi devine scandalos, şi acesta-i cel mai afurisit dintre scandaluri. Irod şi Irodiadă întemnițează adevărul, fac din el un fel de miză, îl compromit în dansul dorinței lor. Fericit acela, spune Isus, pentru care nu voi fi prilej de sminteală*.

Scandalul sfârşeşte totdeauna prin a încercui şi a-şi încorpora ceea ce i se sustrage cel mai mult, ceea ce ar trebui să-i rămână cu desăvârşire străin. Cuvântul profetic este un exemplu, iar copilăria, altul. A o interpreta pe Salomeea aşa cum o fac eu înseamnă a vedea în ea o copilă victimă a scandalului, înseamnă a-i aplica cuvintele lui Isus privitoare la copii şi scandal [sminteală]:

Şi cine va primi un prunc [.] în numele Meu, pe Mine Mă primeşte. Iar cine va sminti pe unul dinlr-aceştia mici care cred în Mine, mai bine i-ar fi lui să i se atârne de gât o piatră de moară* şi să fie afundat în adâncul mării. (Mt 18, 5-6).

Copilul îşi ia inevitabil de model pe adultul cel mai apropiat. Dacă dă numai peste nişte ființe gata smintite, prea roase de dorință ca să nu se închidă ermetic, îşi va lua de model inacce- „. Îndemnată fiind de mania sa.” – Matei 14, 8 (n. trad.).

* în varianta Bibliei folosită de noi. scandal şi a scandaliza sunt redate prin sminteală şi a sminti; de aceea. În termenul de scandal folosit în continuare ar trebui să se citească simultan obstacol fasanant-respiiigător şi sminteală (n. trad.).

* „. din cele învârtite de măgari” – spune în continuare Biblia folosită de Rene Girard (n. trad.).

Sibilitatea lor, se va face reproducerea mimetică a acesteia caricatură din ce în ce mai grotesc conturată.

Ca să-1 îmbrobodească pe Irod şi să smulgă de la el consimţământul în ce priveşte uciderea celui drept, Irodiada se foloseşte de propria-i copilă. Cum să n-o scandalizeze pe Salomeea? Ca să se pună la adăpost de scandal, copila se afundă direct în el, însu-şindu-şi dorinţa atroce a mamei sale.

În citatul precedent, înecarea cu ajutorul unei greutăţi formidabile atârnate de gât este o figură a scandalului. Ea sugerează, ca şi celelalte figuri, un mecanism natural de autodistrugere şi nu o intervenţie supranaturală. Instalându-se în cercul vicios al scandalului, oamenii îşi făuresc destinul pe care îl merită. Dorinţa este un laţ pe care şi-1 petrece fiecare în jurul gâtului; se strânge exact atunci când cel scandalizat trage de el ca să-1 desfacă. Echivalentul fizic al acestui proces, piatra de moară pe care o învârt măgarii, e mai puţin teribil decât procesul însuşi. Alt echivalent îl reprezintă spânzurătoarea; impunându-şi singur această moarte, Iuda îşi aplică pedeapsa care prelungeşte propriul său rău, scandalul căruia i-a căzut pradă, mimetica invidie care-1 devorează.

Oamenii îşi sapă infernul cu propriile lor mâini. Coboară în el împreună, sprijinindu-se unii pe alţii. Perdiţia constituie, în cele din urmă, un schimb echitabil, pentru că reciprocitatea ei este una a relelor dorinţe şi a relelor procedee. Singurele victime inocente sunt copiii, care primesc scandalul din afară, fără a participa în prealabil la el. Din fericire, toţi oamenii au fost mai întâi copii.

Scandalul şi dansul se opun unul altuia. Scandalul reprezintă tot ceea ce ne împiedică să dansăm. A te bucura de dans înseamnă a dansa cu dansatoarea, a te sustrage scandalului care te ţine captiv în gheţurile mallarmeene, împotmolit în vâscozităţile sartriene.

Dacă dansul n-ar fi fost decât un pur spectacol în accepţie modernă, o simplă imagine a libertăţii la care visăm cu toţii, efectele lui ar fi într-adevăr exclusiv imaginare sau simbolice, în sensul cel mai găunos al estetismului modernilor. Puterea dansului este însă alta.

Dansul nu suprimă dorinţele, le exacerbează. Ceea ce ne împiedică să dansăm nu este esenţialmente ceva fizic, e întrepătrunderea, împletirea fertilă a dorinţelor noastre care ne ţine lipiţi de sol, iar cePvinovat de această nefericire este întotdeauna celălalt implicat în dorinţă; suntem cu

toții niște Irodiade obsedate de un loan Botezătorul oarecare. Chiar dacă lațurile dorinței sunt particulare, chiar dacă fiecare individ posedă mode-lul-obstacol al său şi numai al său, mecanica este întotdeauna aceeaşi şi această identitate facilitează substituirile. Dansul accelerează procesul mimetic. El îi atrage în vârtejul său pe toți oaspeții banchetului, făcând ca dorințele toate să conveargă spre unul şi acelaşi obiect, capul de pe tipsie, capul lui loan Botezătorul aflat pe tipsia Salomeei.

Loan Botezătorul devine mai întâi scandalul Irodiadei, apoi al Salomeei care, prin forța artei sale, îl transmite tuturor spectatorilor. Ea adună toate dorințele într-un mănunchi unic pe care îl îndreaptă spre victima aleasă, în contul ei, de către Irodiada. E mai cu seamă lațul inextricabil al dorințelor, iar pentru ca el să se desfacă la sfârşitul dansului, e necesară moartea victimei care îl întrupează trecător din rațiuni pururi mimetice, oricât de departe am umbla ca să le reperăm, din rațiuni aproape întotdeauna insignifiante, poate cu excepția cazului de față şi al lui Isus însuşi, unde cel care declanşează mecanica fatală este avertismentul veridic referitor la această dorință.

A spune că dansul îl încântă nu numai pe Irod, ci pe toți convivii săi, înseamnă a spune că aceştia îmbrățişează cu toții dorința Salomeei; ei nu văd în capul lui loan Botezătorul doar ceea ce reclamă dansatoarea, ori scandalul în general, conceptul filosofic de scandal, care de altfel nici nu există, ci fiecare vede în el propriu-i scandal, obiectul dorinței şi al urii sale. Nu trebuie să interpretăm „da”-ui colectiv în favoarea tăierii capului ca pe un asentiment curtenitor, ca pe un gest de amabilitate lipsit de pondere. Oaspeții sunt cu toții deopotrivă vrăjiți de Salomeea şi vor de îndată, cu grăbire, capul lui loan Botezătorul: pasiunea Salomeei a devenit şi a lor. Veşnicul mimetism. Puterea dansului aduce cu aceea a unui şaman care le dă bolnavilor lui impresia că Ic extrage din trupuri substanța nocivă ce i-a infectat. Erau posedați de ceva care îi ținea captivi şi iată că dansul îi eliberează. Dansatoarea îi poate face pe aceşti infirmi să danseze; dansând. Ic livrează acestora demonul de care erau posedați. Îi aduce în stadiul să dea tot ce îi hăituieşte, tot ce îi istoveşte în schimbul capului lui Ioan Botezătorul, ea nu doar scoate la iveală demonul ce sălăşluia în ei, ci săvârşeşte, în locul lor, răzbunarea pe care o visează cu toții. Îmbrățişând dorința violentă a Salomeei, oaspeții au impresia că-şi satisfac deopotrivă dorința lor. Față de modelul-obstacol manifestă toți aceeaşi frenezie şi dacă acceptă să se înşele asupra obiectului e pentru că obiectul propus le hrăneşte

pofta de violență. Nu negativitatea hegeliană ori moartea impersonală în perspectiva filosofilor îşi pune pecetea pe simbolicitatea capului profetic, ci antrenarea mimetică în crima colectivă.

Există o legendă populară în care Salomeea moare în cursul unui dans pe gheață. Dansatoarea alunecă şi, în cădere, se loveşte cu gâtul de o muchie ascuțită care-i desparte capul de trup34.

În vreme ce, în textul evanghelic, dansatoarea îşi păstrează de minune echilibrul, obținând datorită acestui fapt capul pe care şi-1 doreşte, iată că în legenda amintită eşuează şi plăteşte acest eşec cu propriul ei cap. Cumplita răsplată se exercită, pare-se, fără mijlocirea cuiva; este o răzbunare fără răzbunători. Însă gheața poate reflecta imaginea celorlalți, a spectatorilor, e oglindă reflectantă şi mai cu seamă teren foarte alunecos „favorizând la început evoluțiile cele mai spectaculoase. Admiratorii o împing pe dansatoare să sfideze cu temeritate crescândă legile gravitației, dar pot deveni într-o clipită şi cursă fatală, martori şi cauze ale unei căderi din care artista nu se va mai ridica în veci.

Dacă dansatoarea nu mai stăpâneşte dorințele, publicul se întoarce instantaneu împotriva ei şi nu mai există decât ea spre a sluji de victimă sacrificială. Ca şi îmblânzitorul de fiare, practicantul unui rit dezlănțuie monştri care îl pot devora, în caz că nu triumfă asupra lor prin isprăvi mereu reînnoite.

Prin dimensiunea ei răzbunătoare, legenda nu are în ea nimic evanghelic, dar confirmă existența, în conştiința populară, a unei legături între uciderea lui Ioan, dans şi scandal, adică pierdere a echilibrului, contrariul unui dans reuşit. Ea verifică în fapt lectura mimetică, aş spune chiar, ca să le fac plăcere criticilor mei, simplismul, sistemismul şi dogmatismul acestei lecturi, prin aceea că îi repune în mişcare toate resorturile într-un racursiu prodigios, însă nu fără a remitiza ceea ce Marcu a demitizat, deoarece îl înlocuieşte pe celălalt, dublul, rivalul scandalos, întotdeauna explicit în textul evanghelic, cu unul din „simbolurile” lui mitice cele mai comune – gheața, oglinda.

Scandalul este acel insesizabil de care dorința vrea să se prindă, este indisponibilul absolut de care ea ar vrea să dispună în chip absolut. Fiind mai uşor, mai manevrabil, chiar portativ, capul asigură, o dată desprins de trup, o mai bună reprezentare, şi încă una şi mai bună o dată aşezat pe o tavă. Lamă de oțel strecurată sub țeasta lui Ioan, tava aceasta scoate în evidență cruzimea rece a dansatoarei. Ea transformă capul într-un accesoriu

al dansului, dar mai ales conjură şi materializează coşmarul ultim al dorinței.

Regăsim aici ceva clin atracția obsedantă pe care o exercită asupra anumitor primitivi capul adversarului în mod ritual desemnat de ordinea culturală, membrul tribului vecin întreținând cu tribul ucigaşului raporturi permanente de rivalitate mimetică. In unele cazuri, primitivii supun acele capete unui tratament de conservare care le micşorează dimensiunile şi le transformă într-un fel de bibelouri. Este un rafinament asemănător respingătoarei dorințe a Salomeei.

Tradiția recunoaşte în Salomeea o mare artistă, iar o tradiție solidă nu se constituie niciodată fără temei. Dar în ce constă temeiul? Descrierea dansului nu apare nicăieri. Dorința exprimată de Salomeea nu are nimic original, fiind copiată după aceea a Irodiadei. Cuvintele însele îi aparțin Irodiadei. Salomeea le adaugă un singur lucru – ideea tipsiei: „Vreau să-mi dai îndată, pe tipsie, capul lui Ioan Botezătorul.” Irodiada specificase capul, dar nu menționase tipsia, care constituie unicul element nou, singura contribuție aparținând integral Salomeei. Dacă ar fi să aflăm în text o motivație pentru prestigiul Salomeei, atunci aici trebuie ea căutată. Nimic altceva nu-1 poate justifica.

Totul se sprijină, indubitabil, pe această tipsie. Ea face, în cea mai mare parte, renumele scenei din Evanghelia după Marcu. De-ar fi să uităm totul, de ea ne vom aduce întotdeauna aminte. După acest gen de semne, pe care, într-adevăr, nu le putem uita sau pe care mai degrabă le-am uita dacă ne-ar sta în putință, umanismul liberal, cel care triumfa în măreața epocă modernă a Irodiadei şi Salomeei, recunoştea Cultura. Există aici o idee scandaloasă, surprinzătoare, rafinată de cât de grosieră este, o idee de artistă decadentă.

Dar este ea oare cu adevărat o idee originală în sensul modern al noutății”} Cea mai neînsemnată reflecție dizolvă simulacrul de originalitate, lăsând loc imitației, mimesis-ului o dată mai mult.

Când Irodiada îi răspunde fiicei sale: „Capul lui Ioan Botezătorul”, ea nu se gândeşte la decapitare. În franceză, ca şi în greacă, a cere capul cuiva înseamnă a cere ca el să moară, atâta tot. Înseamnă a lua partea în locul întregului. Răspunsul Irodiadei nu constituie o aluzie la un mod de execuție determinat. Textul a menționat deja dorința Irodiadei într-un limbaj neutru care nu sugerează vreo fixație asupra capului lui Ioan: „Iar Irodiada îl ura şi voia să-1 omoare.”

Chiar dacă Irodiada înțelegea să sugereze felul morții pe care i-o dorea proorocului atunci când spune: „Capul lui Ioan Botezătorul”, nu putem trage concluzia că voia să țină acest cap în propriile-i mâini, că dorea obiectul fizic ca atare. Chiar în țările în care pentru execuții se folosește ghilotina, a cere capul cuiva comportă o dimensiune retorică necunoscută de fiica Irodiadei. Salomeea ia literal spusele mamei sale. Nu o face înadins. Se ştie că, pentru a distinge bine cuvintele şi lucrurile, trebuie să fii adult. Capul acesta îi oferă cea mai frumoasă zi din viața ei.

A-l avea pe Ioan Botezătorul în cap este un lucru, a-i avea capul în brațe este alt lucru. Salomeea îşi pune problema cum să scape de el. Capul acesta proaspăt tăiat va trebui pus pe ceva şi cel mai rezonabil este de a-l pune pe o tipsie. Ideea aceasta e curată platitudine, e un reflex de bună gospodină. Salomeea priveşte cuvintele prea fix ca să poată reproduce exact mesajul pe care îl poartă ele. A păcătui prin literalism excesiv înseamnă a interpreta greşit, căci interpretezi fără s-o ştii. Inexactitatea copiei se confundă cu grija mioapă de exactitate. Ceea ce pare cel mai creator, la urma urmei, în rolul jucat de Salomeea este, dimpotrivă, elementul cel mai mecanic şi de-a dreptul hipnotic din procesul de supunere a dorinței la modelul pe care şi 1-a luat.

Toate marile idei estetice sunt de acest tip, riguros, obsesiv imitative. Faptul e binecunoscut de tradiție, care n-a vorbit niciodată altfel despre artă decât în termeni de mimesis. Noi negăm acest lucru cu o patimă suspectă de când arta a început să se retragă din lumea noastră. A descuraja imitația nu înseamnă, desigur, a o elimina, ci a o orienta spre formele derizorii ținând de modă şi ideologie, spre falsele inovații contemporane. Voința de originalitate nu duce decât la grimase cu totul neînsemnate. Nu trebuie să se renunțe la noțiunea de mimesis; ea se cuvine a fi extinsă la dimensiunile dorinței ori poale că dorința ar trebui extinsă la dimensiunile mimeticului. Disociind mimesis-de dorință, filosofia n-a făcut decât să le mutileze pe amândouă, iar noi rămânem în continuare prizonieri ai acestei mutilări care perpetuează toate falsele decupaje ale culturii moderne, între ceea ce ține de estetic, de exemplu, şi ceea ce nu ține, între ceea ce ține de mit şi ceea ce ține de istorie.

Despre dans în sine, textul nu pomeneşte absolut nimic, spune doar: şi a dansat. Ar trebui să spună totuşi ceva ca să justifice fascinația pe care acest episod a exercitat-o întotdeauna asupra artei occidentale. Salomeea dansează deja pe capitelurile romane şi n-a încetat s-o facă de atunci, de o

manieră mereu mai diabolică şi mai scandaloasă, bineînțeles, pe măsură ce lumea modernă se cufundă în propriul ei scandal.

Spațiul destinat să devină cel al „descrierii” în textele moderne e ocupat aici de antecedentele şi consecințele dansului. Totul se reduce la momentele necesare unuia şi aceluiaşi joc mimetic. Spațiul e ocupat aşadar de mimesis, dar nu în sensul realismului care copiază obiecte, ci în sensul raporturilor dominate de rivalități mimetice, iar acest vârtej, accelerându-se, generează mecanismul victimar care îl va face să înceteze.

Toate efectele mimetice se dovedesc pertinente sub raportul dansului; sunt deja efecte ale acestuia, dar fără nimic gratuit, ele nu figurează aici din „rațiuni estetice”, fiindcă pe Marcu îl interesează îndeosebi raporturile dintre participanți. Dansatoarea şi dansul se zămislesc reciproc. Infernalul progres al rivalităților mimetice, devenirea asemănătoare a tuturor personajelor, evoluția crizei sacrificiale în direcția deznodământului ei victimar fac totuna cu sarabanda Salomeei. Aşa şi trebuie să se întâmple: artele nu sunt vreodată altceva decât reproducerea acelei crize, a acelui deznodământ, sub o formă mai mult sau mai puțin voalată. Totul începe întotdeauna prin înfruntări simetrice soluționate în cele din urmă în hore victimare.

Textul în ansamblu are ceva dansant. Ca să retraseze cu rigoare şi cât mai simplu cu putință efectele mimetice, e nevoit să se mişte într-un sens şi-ntr-altul, să penduleze între diverse personaje, să figureze, pe scurt, un fel de balet în care fiecare dansator să ocupe rând pe rând prim-planul scenei, înainte de a dispărea din nou în grupul anonim, pentru a-şi interpreta rolul în sinistra apoteoză finală.

Dar există mai cu seamă, o să mi se spună, inteligența calculatoare. Irod nu vrea să cedeze, dar Irodiada, asemenea unui păianjen la pândă, aşteaptă, cu plasa întinsă, ocazia favorabilă:

Şi fiind o zi cu bun prilej, când Irod, de ziua sa de naştere, a făcut ospăț dregătorilor lui.

Ziua cu bun prilej, aniversarea naşterii lui Irod, are un caracter ritual; e o sărbătoare ce revine an de an; cu această ocazie, se desfăşoară manifestări festive, adică tot rituale: comunitatea se reuneşte în jurul unui banchet; spectacolul de dans de la sfârşitul ospățului are şi el caracter ritual. Toate instituțiile de care Irodiada se slujeşte împotriva lui Ioan sunt de natură rituală.

Ca şi complotul preoţilor în episodul Patimilor, cel urzit de Irodiada îndeplineşte numai un rol secundar: el nu face decât să accelereze puţin evenimentele, pentru că, asemenea ritului însuşi, vine în sensul dorinţei şi al mimesis-ului. O înţelegere prea diferenţiată, încă inferioară, şi-o imaginează pe Irodiada ca manipulând toate dorinţele; este ceea ce crede şi Irodiada despre ea însăşi. O înţelegere superioară, mai mimetică şi mai puţin diferenţiată, sesizează că Irodiada este ea însăşi manipulată de propria-i dorinţă.

Toate acţiunile pe care le menţionează textul se regăsesc în rituri şi ele culminează, de regulă, într-o imolare sacrificială. Uciderea lui Ioan ocupă locul şi momentul sacrificiului. Toate elementele textului s-ar putea aşadar citi într-o cheie strict rituală, dar o asemenea lectură ar fi complet lipsită de valoare explicativă. O anumită etnologie credea cândva că lămureşte un text precum cel de faţă doar prin faptul că-i semnala aspectele rituale. Ea nu făcea decât să adâncească misterul, fiindcă nu avea o concepţie clară asupra riturilor şi a raţiunii lor de a fi. Se întâmplă frecvent ca, în ştiinţele umaniste, să li se atribuie o valoare explicativă datelor celor mai opace tocmai în virtutea opacităţii lor. Ceea ce nu-i oferă cercetătorului nimic de care să se agate se prezintă ca bloc fără fisură la care, îndoiala neputându-se insinua nicăieri, obscuritatea-i însăşi îl face să fie luat drept o idee clară.

Departe de a mă rupe de aspectele rituale şi instituţionale ale textului interpretând totul prin dorinţă, eu pun la punct unica schemă care îi dă ritualului inteligibilitate. Între el şi stadiile supreme ale crizei mimetice, rezolvată spontan prin mecanismul victimar, nu există numai asemănare, ci suprapunere perfectă, indistincţie pur şi simplu. Suprapunerea aceasta e totdeauna posibilă, am arătat-o deja, pentru că ritul nu face decât să repete mimetic o criză mimetică originară. Cum nici ea nu comportă nimic original – cu excepţia originii ascunse, bineînţeles – dimensiunea rituală se înscrie fără ruptură în istoria dorinţei, aşa cum o derulează textul nostru; ea însăşi e întru totul mimesis, imitaţie, reiterare fidelă a acelei crize. Ritul nu aduce nici o soluţie proprie, el nu face decât să recopieze soluţia survenită spontan. Prin urmare, între ritul propriu-zis şi evoluţia spontană, firească a crizei mimetice, nu există deosebire structurală.

Departe de a frâna ori întrerupe jocul mimetic al dorinţelor, activitatea rituală îl favorizează, îndreptându-1 spre nişte victime determinate. De fiecare dată când se simt ameninţaţi de o discordie mimetică reală, credincioşii se angajează voluntar în ea; îşi mimează propriile conflicte şi

întrebuințează tot felul de procedee pentru a înlesni rezolvarea sacrificială care îi va reconcilia pe seama victimei.

Prin urmare, interpretarea noastră se confirmă; ritul şi arta izvorâtă din el sunt de natură mimetică, funcționează mimetic, fiind lipsite de o autentică specificitate. Înseamnă oare că ele sunt exact acelaşi lucru ca şi criza spontan intervenită sau exact acelaşi lucru cu manevra complicată a Irodiadei? înseamnă oare că eu confund toate aceste lucruri? Absolut deloc. Adevăratele rituri diferă de adevărata dezordine în virtutea unanimității întrunite contra unei victime şi care se perpetuează sub egida acelei victime reînviate şi sacralizate mitic.

Ritul este reluarea mimetică a crizelor mimetice în spiritul unei cooperări religioase şi sociale, adică în scopul reactivării mecanismului victimar mai curând în profitul societății decât în detrimentul victimei sacrificate la nesfârşit. Iată de ce, în evoluția diacronică a riturilor, dezordinile care preced şi condiționează imolarea sacrificială se atenuează treptat, în timp ce aspectul festiv şi convivial capătă o importanță crescândă.

Însă instituțiile rituale, chiar şi cele mai diluate, mai edulcorate, rămân prielnice imolării sacrificiale. O mulțime îmbuibată de mâncăruri şi băuturi aspiră la ceva ieşit din comun, iar acel ceva nu. jpoate fi decât un spectacol de erotism ori de violență, de preferință amândouă la un loc. Irodiada are despre rit suficiente cunoştințe ca să-i revigoreze puterea şi să i-o deturneze în beneficiul planului ei criminal. Ea inversează şi perverteşte funcția rituală, de vreme ce o preocupă mai mult moartea victimei decât reconcilierea comunității. Simbolurile funcției rituale autentice se mențin şi în textul nostru, dar sub o formă pur reziduală.

Irodiada mobilizează puterile ritului şi le dirijează cu bună ştiință spre victima urii sale. Pervertind ritul, ea restituie mimesis-ului virulența-i primordială, readuce sacrificiul la obârşiile lui criminale; ea dezvăluie scandalul din sânul oricărei întemeieri religioase sacrificiale şi joacă deci un rol analog celui jucat de Caiafa în Patimile lui Cristos.

Irodiada nu este importantă prin ea însăşi. Ea nu este decât un instrument al revelației a cărei natură „paradoxală” o reliefează prin faptul că utilizează mitul la modul revelator, căci pervers. Ceea ce o stârneşte pe Irodiada contra proorocului este, aşa cum s-a văzut, opoziția acestuia față de căsătoria ei cu Irod: Nu-ți este îngăduit să ții pe femeia fratelui tău. Dar mistificarea rituală nu este, în principiu, nimic altceva decât această ocultare a dorinței mimetice, prin intermediul țapului ispăşitor. Irodiada şi Caiafa ar

putea fi definiți drept alegorii vivante ale ritului constrâns să se întoarcă la originile lui non-rituale, la crima fără mască, sub efectul unei forțe de revelare care îl încolțeşte în ascun-zătorile lui religioase şi culturale.

Mă refer la textul lui Maieu de parcă ar rosti mereu adevărul. Şi el rosteşte, efectiv, adevărul. Unele aspecte îl surprind totuşi pe cititor prin izul lor de legendă, amintind vag de un basm negru cu deznodământ nefericit. Există şi aşa ceva în raporturile dintre Salomeea şi mama sa, în amestecul de oroare şi de supunere copilărească. Există ceva de acest gen şi în caracterul excesiv, exorbitant al ofertei menite s-o recompenseze pe dansatoare. Irod nu avea nici un regat de împărțit. La drept vorbind, nu era rege, ci tetrarh, iar puterile lui, foarte limitate, atârnau întru totul de bunăvoința romanilor.

Comentatorii caută izvoare literare. În Cartea Esterei, regele Artaxerxe îi face eroinei o ofertă analogă celei avansate de Irod (Est 5, 6). Textul acesta i-ar fi influențat pe Marcu şi pe Matei. E posibil. Însă tema ofertei exorbitante este într-atât de comună povestirilor legendare, încât Marcu sau Matei o puteau avea în minte fără să se gândească la un text anume. Mai interesant ar fi să ne întrebăm care e semnificația acestei teme.

În poveştile populare, se întâmplă deseori ca eroul să facă în mod strălucit dovada unui merit nerecunoscut inițial, ieşind învingător dintr-o încercare, înfăptuind nu ştiu ce ispravă vitejească. Cel care a pus la cale încercarea, suveranul, este cu atât mai uluit de succesul cu pricina cu cât a rezistat vreme mai îndelungată farmecului exercitat de erou. Îi face atunci o ofertă exorbitantă, să-i dea regatul sau, ceea ce revine la acelaşi lucru, pe unica lui fiică. În caz că oferta este acceptată, ea îl transformă pe cel ce nu poseda nimic în cel care posedă totul şi viceversa. Dacă ființa unui rege este inseparabilă de avuțiile sale, de regatul său, înseamnă că donatorul îşi predă beneficiarului literalmente propria-i ființă.

Deposedându-se, donatorul urmăreşte să facă din donatar un alter eț>o al său. Dăruieşte tot ce-1 face să fie ceea ce este, nepăstrând nimic pentru sine. Dacă oferta se limitează doar la jumătate din regat, cum e cazul aici, sensul ei rămâne, în esență, acelaşi. O Salomee posedând jumătate din Irod ar fi acelaşi lucru, aceeaşi ființă ca cealaltă jumătate, Irod însuşi. N-ar mai fi decât o singură ființă interschimbabilă pentru două personaje.

În ciuda titlurilor şi a bogățiilor sale, donatorul se află într-o poziție de inferioritate. A-i oferi unei dansatoare posibilitatea să ne deposedeze înseamnă să-i cerem să binevoiască a ne poseda. Oferta exorbitantă este un răspuns de spectator fascinat, este expresia celei mai aprige dorințe, dorința

de a fi posedat. Scos de pe orbită de această dorință, subiectul caută să se reînscrie pe orbita soarelui care îi ia ochii, să devină efectiv un „satelit” al acestuia.

Posesiunea trebuie luată aici în sensul tehnic al transei care se practică în anumite culte. Se cuvine să admitem, dimpreună cu Jean-Michel Oughourlian, existența unei manifestări mimetice mult prea intense pentru ca perspectiva, până la un moment dat valabilă, a alienării să-şi păstreze pertinența. Alienarea presupune încă vigilența unui eu, a unui fel de subiect care nu e complet obliterat de experiență şi o resimte, prin chiar acest fapt, ca alienare, robie, servitute. In cazul celui posedat, faptul de a fi invadat de celălalt, de modelul mimetic, cunoaşte o asemenea amplitudine, încât nimeni şi nimic nu i se poate opune şi perspectiva se inversează. Nu mai există eu care să se considere alienat, există numai celălalt şi el se simte ca la el acasă; instaurarea lui e definitivă35.

Limbajul ofertei este totodată cel al jurământului şi al rugii încântătorii, este limbajul mimetismului mai mult decât acut. Salomeea devine divinitatea pe care Irod o invocă repetând mereu aceleaşi cuvinte, oferindu-se invariabil după aceleaşi formule: „Cere de la mine orice vei voi şi îți voi da.” Şi s-a jurat ei: „Orice vei cere de la mine îți voi da, până la jumătate din regatul meu”

Cel ce face oferta are întotdeauna un obiect sau mai degrabă o ființă la care ține în mod special şi pe care ar vrea să o păstreze pentru sine. Formulându-şi oferta, din nefericire el nu menționează care e acea ființă. Poate că într-adevăr a uitat de ea în frenezia dorinței sale, poate că se teme să nu diminueze mărinimia ofertei distrăgând din ea o cât de mică parte a bunurilor care o compun. Sau poate că se teme că, menționând obiectul respectiv, îl face dezirabil. Orice-ar fi, duhul posesiunii triumfă şi oferta nu comportă nici o restricție. Puțin contează, pare-se.

Raportată la uriaşele bogății aflate în balanță, ființa aceasta cântăreşte, neîndoielnic, prea puțin pentru a constitui o alegere preferențială.

Şi totuşi, aşa se întâmplă mereu. Cererea se orientează infailibil către ființa aceea insignifiantă de care nimeni n-ar trebui să se arate interesat pentru că nimeni nu a menționat-o. Trebuie oare să incriminăm destinul, fatalitatea, perversitatea povestitorului, inconştientul freudian? Fireşte că nu. Există o explicație simplă şi perfectă, dar pe care nimeni n-o va accepta, bineînțeles, şi aceea e dorința mimetică. Valoarea unui obiect nu stă în prețul său real, ci în dorințele care se leagă deja de el şi care-i conferă o atractivitate unică

pentru dorințele încă nelegate de el. Dorința nu are' nevoie de cuvinte ca să se trădeze. Dorințele mimetice ne ascund ceea ce doresc, fiindcă ele însele se ascund, dar între ele nu-şi pot ascunde nimic; iată pentru ce jocul lor pare să violeze regulile verosimilității, înzestrând personajele fie cu o orbire, fie cu o clarviziune excesive amândouă.

Irod crede că, aruncându-1 în închisoare pe Ioan, îşi disimulează interesul pentru el. Dar Irodiada a priceput totul. Niciodată de altfel proorocul nu s-a manifestat mai zgomotos şi nu a atras mai mult atenția asupra lui decât din fundul acelei temnițe în care regele îşi închipuie că 1-a ascuns. Pentru a înnoda marile sfori dramatice tradiționale, dorința mimetică se pricepe mai bine ca oricine, prin forța lucrurilor, şi de aceea adevăratele tragedii se aseamănă ca două picături de apă cu existența cotidiană dacă ştii să te regăseşti ori, dimpotrivă, să te pierzi cu desăvârşire în ele.

Ofertei exorbitante îi corespunde întotdeauna o cerere în aparență modestă, dar a cărei satisfacere costă mai mult decât toate regatele lumii. Valoarea cererii nu se măsoară cu măsura lucrurilor de pe lumea asta. Esențial este să se priceapă că e vorba de un sacrificiu. Cererea reprezintă cel mai dur sacrificiu pentru cel ce este nevoit să renunțe la ființa îndrăgită. Acela care solicită victima este un fel de idol, de Salomee, de cvasi-divinitate monstruoasă. E în joc libertatea, bunăstarea şi viața ființei lăsate în voia sorții. E în joc mai ales integritatea spirituală a tuturor ființelor implicate. Aceea a lui Irod, deja compromisă, se prăbuşeşte o dată cu proorocul în groapa cu lei a crimei colective.

Textul este deci redactat împotriva sacrificiului, asemenea tuturor marilor legende cuprinzând variante ale ofertei exorbitante şi ale cererii sacrificiale, istoria lui Faust, spre exemplu, ori aceea a lui Don Juan.

Rarele,. mituri” ale lumii moderne nu sunt în fond adevărate mituri, datorită faptului că în loc să se rezolve prin soluții sacrificiale adoptate fără cea mai mică restricție mentală, asemenea miturilor autentice, în loc să reflecte viziunea persecutorie, ele refuză acest gen de sacrificiu, denunțându-1 ca pe o nelegiuire. Sunt mituri influențate de Evanghelii.

Esențialul, în aceste legende, e ceea ce liber-cugetătorii noştri ar dori să epureze, ceea ce incomodează meschina lor vanitate. Problematica sacrificială îi irită, căci văd în ea o rămăşiță de pietate ce se cere smulsă neîntârziat, o mediocră habotnicie cu care admirabila lor cutezanță nu vrea să se mai încurce. Zâmbesc când aud de sufletul nemuritor reclamat de Mefistofel, disprețuiesc statuia Comandorului şi ospățul de piatră. Nu-şi dau

seama că această piatră de încercare e singura împărtăşanie care le mai rămâne. De altfel, în jurul scandalului, cu răbdare cultivat de intelectuali, şi-a aflat societatea modernă cea din urmă legătură religioasă. Dar iată cum, banalizându-1, îi răpesc savoarea şi celui de pe urmă fir de sare.

Suprimând ultimele vestigii ale problematicii sacrificiale, singura ce merită osteneala de a fi reliefată, căci ea comandă totul, aceşti autori moderni îi transformă pe Faust şi Don Juan într-o pură consumare imaginară de femei şi de averi. Fapt ce nu-i împiedică, reţineţi, să vitupereze la nesfârşit societatea zisă de consum, pentru că nu este, desigur, pur imaginară, şi pentru că are asupră-le superioritatea de a furniza într-adevăr felul de hrană ce i se cere să-1 furnizeze.

Esenţial este aici raportul manifest dintre mimetismul colectiv, uciderea lui Ioan Botezătorul şi starea de transă indusă de dansul Salomeei. Acesta din urmă face totuna cu plăcerea textului, plăcerea lui Irod şi a oaspeţilor săi. Şi fiica Iwdiadei, intrând şi jucând, a plăcut lui Irod şi celor ce şedeau cu el la masă. Trebuie să-i acordăm acestei plăceri o semnificaţie mai adâncă decât cea pe care i-o conferă Freud cu al său principiu al plăcerii; este o adevărată vrajă. Când cel posedat se abandonează identificării mimetice, duhul ei pune stăpânire pe el şi îl „călăreşte", cum se spune deseori în asemenea ocazii; dansează împreună cu el.

Copleşit de mimetism, subiectul îşi pierde conştiinţa de sine şi pe aceea a propriilor sale ţeluri. În loc să rivalizeze cu modelul, se preschimbă într-o inofensivă marionetă; orice rezistenţă este abolită, caracterul contradictoriu al dorinţei dispare.

Atunci, unde se află obstacolul care îi bara cândva trecerea şi îl ţintuia la pământ? Undeva, monstrul trebuie să se ascundă; pentru ca experienţa să fie completă, ar trebui regăsit şi anihilat. E momentul în care întotdeauna un apetit sacrificial se cere satisfăcut, un ţap ispăşitor sacrificat, o victimă decapitată. La acest nivel de maximă intensitate, mimetismul sacrificial domneşte incontestat; iată de ce textele cu adevărat profunde ajung întotdeauna la el.

O dată aliat în acest punct, mimetismul absoarbe toate dimensiunile ce par susceptibile să-1 concureze la niveluri de o mai mică intensitate, sexualitatea, ambiţiile, psihologiile, sociologiile, riturile înseşi. Asta nu înseamnă că, punând mimetismul pe primul plan, are loc o escamotare ori chiar o „reducere" a acestor dimensiuni. Ele se regăsesc toate, implicit, în

analiza mimetică şi le putem oricând explicita, aşa cum am explicitat dimensiunea rituală.

Binefăcătorul nu se aşteaptă niciodată la cererea care îi este adresată. Deşi îi provoacă o surpriză dureroasă, nu se simte în stare să-i reziste. Aflând că dansatoarea îi cere capul lui Ioan, regele s-ci întristai adânc, ne spune Marcu, dar pentru jurământ şi pentru cei ce şedeau cu el la masă, n-a voit să-şi calce cuvântul. Irod doreşte să-1 salveze pe Ioan. Dorința lui, reamintesc, aparține unei faze precoce a procesului mimetic. Irod vrea să-i protejeze viața lui Ioan, în vreme ce Salomeea vrea să i-o distrugă. Dorința devine tot mai ucigaşă pe măsură ce avansează şi cuprinde mai mulți indivizi, grupul comesenilor, spre exemplu. Dorința aceasta, cea mai josnică din toate, e cea care precumpăneşte. Irod n-are curajul să spună nu unor invitați care-1 intimidează prin numărul şi prestigiul lor. Altfel spus, e mimetic dominat. Oaspeții compun întreaga elită a universului lui Irod. Ceva mai înainte, Marcu avusese grijă să-i enumere pe categorii: a făcut ospăț dregătorilor lui şi căpeteniilor oştirii şi fruntaşilor din Galileea. El caută să ne sugereze uriaşul lor potențial de influență mimetică, tot aşa cum povestea Patimilor înşiră toate puterile acestei lumi coalizate împotriva lui Mesia. Mulțimea şi puterile se amestecă şi se confundă. Din această masă se trage suplimentul de energie mimetică necesar convingerii lui Irod. Aceeaşi energie propulsează şi textul nostru, vădit mimetic, peste tot.

Dacă Marcu intră aici în detalii, nu o face din pură plăcere de a povesti, ci pentru a lumina decizia care jertfeşte capul proorocului. Musafirii reacționează toți identic. In stadiul suprem al crizei mimetice, ei formează tipul de mulțime a cărei intervenție poate fi hotărâtoare. Când mulțimea e animată de o intenție uci-gaşă unanimă, decizia aparține întotdeauna acelei mulțimi. Copleşit de formidabila presiune, Irod nu face altceva decât să ratifice nolens volens decizia acestei mulțimi, cum avea să facă şi Pilat ceva mai târziu. Cedând presiunii, se pierde el însuşi în mulțime; nu-i decât ultimul din indivizii care o alcătuiesc.

Nici aici nu-i cazul să căutăm vreo psihologie personajelor principale. Să nu ne închipuim că Ioan şi Isus au murit pentru că au căzut în mâinile unor complotişti deosebit de malefici sau în ale unor guvernanți din cale-afară de slabi. Ceea ce se cuvine dezvăluit şi stigmatizat cu prisosință este slăbiciunea umanității în ansamblu față cu tentația țapilor ispăşitori.

Proorocul moare pentru că enunță adevărul despre propria lor dorință dinaintea unor oameni care nu vor să-1 audă; nimeni nu vrea niciodată să

audă. Dar adevărul proferat de el nu e un temei suficient pentru comiterea crimei, e doar un alt insemn preferențial de selecție victimară, cel mai ironic dintre toate. El nu contrazice caracterul în primul rând aleatoriu al alegerii mimetice, ilustrat pregnant de întârzierea în alegerea victimei, alegere care nu intervine decât la sfârşitul dansului.

Această alegere îndelung amânată îi îngăduie lui Marcu să ilustreze simultan alfa şi omega dorinței, începutul ei mimetic şi concluzia ei victimară, la fel de mimetică. Acel „ce să-mi doresc?" al Salomeei sugerează că, în clipa aceea, Irodiada sau oricine altcineva ar putea desemna pe oricine altcineva. Desemnarea în extremis nu e un impediment pentru ca victima să fie pătimaş adoptată, mai întâi de Salomeea, apoi de toți invitații. In acest stadiu, până şi cei mai autoritari tirani îşi pierd puterea de a se opune.

Evangheliile sunt preocupate de irezistibila devenire unanimă a mimetismului. Tocmai în acest mimetism unanim al țapului ispăşitor trebuie căutat adevăratul suveran al societăților umane.

Tăierea unui singur cap e suficientă uneori pentru a stârni perturbarea universală, alteori pentru a o calma. Cum e posibil? Convergența către capul lui Ioan nu e decât o iluzie mimetică, însă caracterul ei unanim procură o potolire reală din clipa în care agitația generalizată rămâne fără un obiect real şi însăşi propagarea acestui mimetism, care presupune nivelul maximei lui intensități, garantează absența completă a vreunui obiect real. Există un prag dincolo de care ura nu-şi mai află temei. Nu mai are nevoie de motiv şi nici măcar de pretext; rămân doar aceste dorințe încrucişate, proptite unele de altele. Dacă dorințele intră în conflict şi se confruntă atâta vreme cât vizează un obiect pe care fiecare ar dori să-1 păstreze intact, viu, în scopul de a-1 monopoliza, aşa cum procedează Irod atunci când îl aruncă pe prooroc în temniță, aceleaşi dorințe, devenite pur distructive, se pot, dimpotrivă, reconcilia. Acesta-i teribilul paradox al dorințelor la oameni. Niciodată nu se pot înțelege întru prezervarea obiectului lor, dar se înțeleg întotdeauna de minune cu privire la distrugerea lui; nu se pun niciodată de acord altfel decât pe socoteala unei victime.

Si îndată trimițând regele un paznic, a poruncit a-i aduce capul. Şi acela, mergând, i-a tăiai capul în temniță, 1-a adus pe tipsie şi 1-a dai fetei, iar fata 1-a dai mamei sale.

Acela care le reproşează oamenilor dorința lor reprezintă pentru ei un scandal vivant, singurul lucru, îşi spun ei, care îi împiedică să fie fericiți.

Nu altfel vorbim noi astăzi. Viu, proorocul tulbura toate raporturile şi iată că, o dată mort, le înlesneşte, devenind acel lucru inert şi docil care circulă pe tipsia Salomeei; oaspeții şi-1 oferă unii altora ca pe bucatele şi băuturile de la ospățul lui Irod. Capul constituie în acelaşi timp spectacolul fioros care ne împiedică să facem ce nu trebuie făcut, şi asta ne incită să facem ce se cuvine făcut, este debutul sacrificial aflat la baza tuturor schimburilor. Textul acesta oferă o lectură imediată a adevărului tuturor instituțiilor religioase, a adevărului miturilor, riturilor şi interdictelor. Însă textul nu face niciunul din lucrurile pe care le revelează; el nu vede nimic divin în mimetismul care îi reuneşte pe toți oamenii. Manifestă un respect infinit pentru victimă, dar se fereşte s-o divinizeze.

Crima căreia i-a căzut victimă Ioan Botezătorul mă interesează îndeosebi pentru puterea ei fondatoare sub raport religios mai mult decât sub raport cultural. Aş vrea să arăt acum că textul lui Marcu face o aluzie explicită la această putere religioasă. E poate lucrul cu adevărat extraordinar pe care-1 face. Pasajul la care mă gândesc nu se află la sfârşitul povestirii, ci înainte. Povestirea se prezintă ca un fel de flash-back. Irod e impresionat de faima crescândă a lui Isus:

Şi a auzii regele Irod, căci numele lui Isus se făcuse cunoscut, şi zicea că Ioan Botezătorul s-a sculat din morți şi de aceea se fac minuni prin el. Alții însă ziceau că este Ilie şi alții că este prooroc, ca unul din prooroci. Iar Irod auzind, zicea: „Este Ioan, căruia eu am pus să-i taie capul; el s-a sculat din morți” (Mc 6, 14-16).

Din toate ipotezele care circulă, Irod o alege pe cea dintâi, care face din Isus un Ioan Botezătorul reînviat, iar textul ne sugerează motivul acestei opțiuni; Irod crede că Ioan Botezătorul a înviat din cauza rolului pe care el însuşi 1-a jucat în moartea violentă a acestuia. Persecutorii nu pot crede în moartea definitivă a victimei care îi adună la un loc. Învierea şi sacralizarea victimelor reprezintă mai întâi fenomene de persecuție, constituind perspectiva persecutorilor înşişi asupra violenței la care au luat parte.

Evangheliile lui Marcu şi Matei nu iau în serios resurecția lui Ioan Botezătorul şi nu vor să ne facă să o luăm în serios nici noi. Dar ele revelează până la capăt un proces de sacralizare semănând bizar, în aparență, cu acela care constituie principalul obiect al textului evanghelic, învierea lui Isus şi proclamarea divinității lui. Deşi Evangheliile sesizează foarte bine asemănările, nu resimt, ca urmare a acestui fapt, nici un fel de stânjeneală, nici un fel de îndoială. Credincioşii moderni nu comentează

deloc falsa înviere a lui Ioan Botezătorul, pentru că, în opinia lor, ea nu se deosebeşte îndeajuns de învierea lui Isus însuşi: dacă nu există motiv, îşi zic ei, să credem în învierea lui Ioan, nu există motiv să credem nici în aceea a lui Isus.

Pentru Evanghelii, deosebirea este evidentă. Tipul de înviere care ni se prezintă aici se impune persecutorilor mistificați de propria lor persecuție. Cristos învie, dimpotrivă, numai ca să ne elibereze de toate aceste iluzii şi superstiții. Învierea pascală nu triumfă cu adevărat decât pe ruinele tuturor religiilor întemeiate pe crima colectivă.

Falsa înviere a lui Ioan are cu siguranță înțelesul pe care tocmai i l-am dat, căci e pomenită a doua oară într-un context ce nu lasă loc nici unui dubiu.

Şi venind Isus în părțile Cezareii lui Filip, îi întreba pe ucenicii Săi, zicând: „Cine zic oamenii [mulțimile, spune Luca] că sunt Eu, Fiul Omului?" Iar ei au răspuns: „Unii, Ioan Botezătorul, alții Ilie, alții Ieremia sau unul dintre prooroci." şi le-a zis: „Dar voi cine ziceți că sunt?" Răspunzând Simon Petru a zis: „Tu eşti Hristosul, Fiul lui Dumnezeu Celui viu." Iar Isus, răspunzând, i-a zis: „Fericit eşti Simone. fiul lui Iona, că nu trup şi sânge ți-au descoperit ție aceasta, ci Tatăl Meu, cel din ceruri. Şi Eu îți zic ție, că tu eşti Petru şi pe această piatră voi zidi Biserica Mea şi porțile iadului nu o vor birui" (Mt 16. 13-18).

În momentul formulării acestei profesiuni de credință, Ioan Botezătorul era deja mort. Toate personajele pe care mulțimea îşi închipuie a le regăsi în Isus sunt moarte de mult. S-ar spune că mulțimea crede că ele au înviat toate în persoana lui Isus. E vorba deci de o credință analogă celei nutrite de Irod, de o credință imaginară în înviere. Luca o afirmă chiar mai explicit decât Matei: Isus, scrie el, e luat drept unul din vechii prooroci reînviat.

Referirea la porțile iadului, adică la locul de şedere al morților din mitologia greacă, mi se pare semnificativă. Ea nu înseamnă doar că răul nu va birui binele. Putem vedea în ea o aluzie la faptul că religia violenței nu poate fi niciodată altceva decât o religie a morților şi a morții. Ea ne duce cu gândul la cuvintele lui Heraclit: Dionysos şi Hades înseamnă acelaşi lucru.

Copiii sesizează deosebirea dintre cele două religii, căci violența îi înspăimântă, în vreme ce Isus nu îi înspăimântă, însă cei înțelepți şi cei destoinici nu observă nimic din toate acestea. Se lansează în compararea savantă a temelor şi, cum întâlnesc pretutindeni aceleaşi teme, cu toate că se cred structuralişti, nu văd adevărata deosebire structurală dintre ele. Nu văd diferența între țapul ispăşitor disimulat care este Ioan Botezătorul pentru cei

care sunt gata să-1 adore după ce l-au ucis, şi ţapul ispăşitor revelat şi revelator care e Isus din episodul Patimilor.

Şi Petru sesizează deosebirea, fapt ce nu îl va împiedica să recadă, de mai multe ori, în comportamentul mimetic al tuturor oamenilor. Extraordinara solemnitate adoptată de Isus în acest pasaj arată că diferenţa percepută de Petru nu va fi percepută de toată lumea. Evangheliile insistă, în definitiv, pe paradoxul credinţei în învierea lui Isus, ivită într-un context marcat de un scepticism extrem faţă de fenomene aparent perfect analoge, pentru un ochi nemodelat de aceeaşi credinţă.

Capitolul XII Lepădarea lui Petru.

Xentru a descrie efectul pe care Patimile îl vor produce asupra lor, Isus îl citează ucenicilor săi pe proorocul Zaharia: „Bate-voi păstorul şi se vor risipi oile" (Za 13, 7; Mc 14, 27). Imediat după arestare, se produce debandada. Singurul care nu fuge este Petru. El urmează convoiul de la distanţă şi sfârşeşte prin a se strecura în curtea arhiereului, în vreme ce în palat Isus este interogat cu brutalitate. Petru izbuteşte să pătrundă în curtea aceea graţie recomandării unui obişnuit al locului, „un alt ucenic" care i s-a alăturat între timp. „Celălalt ucenic" nu este numit, dar e vorba, fără îndoială, de însuşi apostolul Ioan.

Petru, ne informează Marcu, îl urmase de departe pe Isus, „până a intrat înăuntru în curtea arhiereului şi a şezut împreună cu slugile, încălzindu-se la foc" (Mc 14, 54). Nimic mai firesc decât acest foc, într-o noapte de martie la Ierusalim: „Iar slugile şi slujitorii făcuseră foc, şi stăteau şi se încălzeau, că era frig, şi era cu ei şi Petru, stând şi încălzindu-se" (In 18, 18).

Petru face deja ce fac şi ceilalţi, din aceleaşi motive ca ei. Îi imită deja pe ceilalţi, dar faptul în sine nu pare să aibă nimic remarcabil. E frig şi toţi cei aflaţi acolo se strâng în jurul focului. Petru li se alătură. Nu vedem ce s-ar mai cuveni adăugat. Detaliile concrete sunt, totuşi, cu atât mai semnificative cu cât un text e mai zgârcit în furnizarea lor. Trei evanghelişti din patru menţionează acest foc. Trebuie că au motivele lor. Să încercăm să le descoperim în textul lui Marcu, cel mai primitiv din toate, după cum se spune mereu.

Pe când Petru se afla jos în curte, iată că vine una din slujnicele arhiereului. Văzându-1 pe Petru care se încălzea, îl scrutează cu atenţie şi spune: „Si tu erai cu Isus Nazarineanul." El însă a tăgăduit,. zicând: „Nici nu ştiu, nici nu înţeleg ce zici." Şi a ieşit afară ' înaintea curţii; şi a cântat cocoşul. Iar slujnica, văzându-1, a început iarăşi să zică celor de faţă că şi

acesta este dintre ei. Iar el a tăgăduit iarăşi. Şi după puţin timp, cei de faţă ziceau, iarăşi lui Petru: „Cu adevărat eşti dintre ei, căci eşti şi galileian şi vorbirea ta se aseamănă.” Iar el a început să se blesteme şi să se jure: „Nu ştiu pe omul acesta despre care ziceţi.” şi îndată cocoşul a cântai a doua oară. şi Petru şi-a adus aminte de cuvântul pe care i-1 spusese Isus: „înainte de a cânta de două ori cocoşul, de trei ori te vei lepăda de Mine.” Şi a început să plângă (Mc 14, 66-72).

Primul nostru gând e că Petru minte cu neruşinare. Lepădarea lui Petru s-ar reduce la această minciună, dar minciuna pură şi simplă e un lucru dintre cele mai rare, iar aceasta de aici, când reflectăm la ea, îşi pierde claritatea. Ce i se cere lui Petru, la urma urmei? I se cere să mărturisească faptul că este cu Isus. Or, de când cu arestarea, în jurul lui Isus nu se mai află nici discipoli, nici comunitate. Nici Petru, nici altcineva nu mai este de-acum cu adevărat cu Isus. Se ştie că filosofii existenţialişti au văzut în a fi cu o importantă modalitate a fiinţării. Martin Heidegger o numeşte Mitsein, care se traduce literal prin a fi cu.

Arestarea pare să fi distrus orice viitoare posibilitate de a fi cu Isus şi Petru a pierdut, pare-se, până şi amintirea fiinţei sale trecute. Parcă ar răspunde în vis, precum un om care nu prea mai ştie ce-i cu el: Nici nu ştiu, nici nu înţeleg ce vrei să zici. Poate că într-adevăr nu înţelege. Se află într-o stare de despuiere lăuntrică şi de deposedare, încât e redus la o existenţă vegetativă, limitată la reflexe elementare. E frig şi se îndreaptă spre foc. A da din coate pentru a te apropia de foc, a întinde mâinile spre el dimpreună cu ceilalţi înseamnă să te porţi ca şi cum ai fi deja unul de-ai lor, ca şi cum ai fi cu ei. Cele mai simple gesturi au logica lor, motivată atât sociologic cât şi biologic, cu atât mai imperioasă cu cât se situează mult sub nivelul conştiinţei.

Petru doreşte numai să se încălzească dimpreună cu ceilalţi, dar, privat cum este de Mitsein prin prăbuşirea universului său, nu se poate încălzi fără să aspire în chip obscur la fiinţa care străluceşte acolo, în focul acela, şi tocmai pe acea fiinţă o desemnează în tăcere toţi ochii care îl privesc, toate mâinile care se întind laolaltă spre foc.

Un foc în noapte reprezintă mai mult decât o sursă de lumină şi căldură. De cum se aprinde, oamenii fac cerc în jurul lui; fiinţele şi obiectele se alcătuiesc din nou. O clipă mai devreme, nu era acolo decât o adunătură, un fel de gloată în care fiecare era singur cu sine şi iată că acum se prefigurează o comunitate. Mâinile şi feţele se îndreaptă spre flacără şi

aceasta, la rându-i, le luminează; pare răspunsul binevoitor al unui zeu la rugăciunea ce i se adresează. Prin faptul că privesc toți la foc, oamenii nu mai pot evita să se vadă unii pe alții; pot schimba priviri şi cuvinte; se conturează astfel spațiul unei comuniuni şi al unei comunicări.

Datorită acestui foc, se ivesc vag noi posibilități de Mitsein. Posibilitatea de a fi cu se schițează din nou pentru Petru, dar în alt loc şi cu alți parteneri.

Marcu, Luca şi Ioan menționează focul şi a doua oară, în momentul în care, la Marcu şi Luca, slujnica intervine pentru prima dată. S-ar spune că această intervenție e iscată mai curând de prezența lui Petru în preajma focului decât în curte: şi văzâmlu-l pe Petru încălzindu-se. s-a uitat Ici el şi a zis: Şi tu erai cu Isus Nazarineanul."

Poate că Petru i-a îmbrâncit puțin pe ceilalți şi iată-1 acum foarte aproape de flacără, în plină lumină, unde toată lumea îi poate vedea chipul. Ca de obicei, Petru a mers prea repede şi prea departe. Focul îi îngăduie slujnicei să-1 recunoască în plină noapte, dar rolul ei principal nu este acesta. Probabil că slujnica nici nu înțelege prea bine ce anume o scandalizează în atitudinea lui Petru, ce o împinge să i se adreseze cu insolență, dar focul, la Marcu. are cu siguranță rostul lui întru aceasta. Ucenicul Naza-rineanului se poartă ca la el acasă, de parcă locul din jurul focului i s-ar cuveni. Dacă n-ar fi focul, slujnica nu ar manifesta deloc sau nu în aceeaşi măsură indignarea care o face să se ridice împotriva lui Petru. Focul constituie mult mai mult decât un simplu decor. A fi cu nu poate deveni universal fără să-şi piardă propria valoare, de aceea se întemeiază pe excluderi. Slujnica se referă doar la a fi cu Isus, dar există şi un al doilea a fi cu şi el este a fi în jurul focului; pe slujnică, acesta o interesează, pentru că îi aparține; aşa înțelege ea să-şi apere integritatea; de aceea îi refuză lui Petru dreptul de a se încălzi în jurul acestui foc.

Ioan face din slujnică portăreasă, păzitoarea intrării. Ea e aceea care îi îngăduie lui Petru să pătrundă în curte, la recomandarea celuilalt ucenic. Slujnica joacă şi rol de paznic. Ideea în sine este excelentă, dar îl determină pe evanghelist să susțină că Petru e recunoscut dintru început, înainte să se apropie de foc. Care va să zică nu la lumina focului îl recunoaşte slujnica pe intrus, nu caracterul intim şi ritual al scenei îi stârneşte ei indignarea. Pe de altă parte, în Evanghelia după Ioan, cea de-a treia interpelare a lui Petru nu vine din partea tuturor servitorilor, ci a unui individ prezentat ca fiind ruda aceluia căruia Petru îi tăiase urechea (într-o zadarnică încercare de a-1 apăra pe Isus prin violență, în momentul arestării). Ioan favorizează interpretarea

tradițională, care nu vede în lepădarea lui Petru decât un singur motiv, frica. Fără a o exclude cu desăvârşire, bineînțeles, nu trebuie nici să-i atribuim un rol decisiv, iar cele patra versiuni, dacă le privim cu atenție, se opun unei astfel de lecturi, chiar şi cea a lui Ioan, care inițial pare să o confirme. Dacă Petru s-ar fi temut într-adevăr pentru viața lui, aşa cum sugerează majoritatea comentatorilor, n-ar fi intrat niciodată în curtea arhiereului, mai cu seamă dacă ar fi fost recunoscut încă de la poartă. Imediat s-ar fi simțit amenințat şi ar fi şters-o tiptil.

La intervenția slujnicei, cercul îşi pierde, fireşte, caracterul fratern. Petra ar vrea să se eclipseze fără a fi observat, dar toată lumea se repede spre el. Cum se află mult prea în centru, slujnicei nu-i vine greu să-1 urmărească din priviri în clipa în care iese afară înainte curții. O dată ajuns acolo, zăboveşte, aşteptând evoluția evenimentelor. Purtarea lui nu este aceea a unui om înfricoşat. Bănuind vag ce anume o deranjează pe slujnică, Petru se depărtează de lumină şi de căldură, dar nu pleacă. De aceea, ea poate reveni la atac. Nu caută să-1 terorizeze pe Petru, ci doar să-1 stânjenească, pentru a-1 sili să-şi ia tălpăşița.

Văzând că Petru nu pleacă, slujnica se încăpățânează şi-şi lansează mesajul pentru a doua oară, proclamând apartenența lui Petrii la grupul ucenicilor: Acesta este unul dintre oamenii aceia!” Prima oară, i se adresase direct lui Petru, dar îi viza deja pe cei din grupul său, pe cei care se încălzeau în jurai focului, membri ai unei comunități amenințate de o prezență străină. Voia să-i mobilizeze contra intrusului. De data aceasta, li se adresează direct lor, şi obține rezultatul scontat; întreg grupul îi repetă într-un glas lui Petru: Eşti unul din ei! A fi cu al tău nu este aici, ci împreună cu Nazarineanul. În schimbul de cuvinte cate urmează, Petru este acela care ridică tonul, care începe să se blesteme şi să se jure. Dacă s-ar teme pentru viața lui, sau măcar pentru libertatea lui, ar vorbi mai încet.

Superioritatea lui Marcu, în redarea acestei scene, constă în faptul că, în loc de a da imediat cuvântul altor personaje, îi dă cuvântul de două ori la rând aceleiaşi slujnice. Slujnica are, la el, mai mult relief. Dă dovadă de inițiativă, ea e aceea care pune în. mişcare întregul grup. Astăzi, am spune despre ea că are calități de leadership. Dar trebuie să ne ferim, ca întotdeauna, de psihologism; nu personalitatea slujnicei îl preocupă pe Marcu, ci modul în care declanşează un mecanism de grup, felul în care pune în funcțiune mimetismul colectiv.

Încă de prima dată, am mai spus-o, ea caută să însufleţească grupul toropit probabil de ora târzie şi de căldura focului. Vrea ca exemplul ei să fie urmat şi, cum nu este, îl urmează ea prima. Lecţia ei n-a avut efect, aşa că mai lansează una care constă, inevitabil, în reluarea celei dintâi. Conducătorii ştiu că aceia care îi urmează trebuie trataţi ca nişte copii; imitaţia se cuvine stimulată. Al doilea exemplu întăreşte efectul celui dintâi şi de data aceasta merge, toţi cei prezenţi reiau într-un frumos cor: Cu adevărat eşti dintre ei, căci eşti şi gatikian.

Mimetismul nu caracterizează numai textul lui Marcu; scena tăgăduirii este în întregime mimetică în toate cele patru Evanghelii, doar că la Marcu resortul mimetic e scos mai bine în evidenţă, de la început, prin rolul acordat focului şi cel acordat slujnicei. Marcu e singurul care o sileşte pe slujnică s-o ia de două ori de la capăt, spre a declanşa maşinăria mimetică. Ea se constituie în model şi, pentru a face acest model mai eficace, e cea dintâi care îl imită, îşi subliniază propria calitate de model, precizează, mimetic, ce anume aşteaptă de la confraţii ei.

Elevii repetă ceea ce le spune învăţătoarea lor. Înseşi cuvintele slujnicei sunt repetate, dar cu un adaos ce dezvăluie de minune ce e în joc în scena tăgăduirii: căci eşti şi galileian. Luminat mai întâi de foc, recunoscut datorită chipului, Petrii e recunoscut imediat după aceea din cauza limbajului. Matei pune punctul pe „i”, aşa cum face în repetate rânduri, atribuindu-le persecutorilor lui Petru următoarele cuvinte: şi vorbirea ta se aseamănă. Toţi cei care se încălzesc în bună înţelegere în jurul focului sunt de loc din Ierusalim. Şi sunt la Ierusalim. Petru n-a deschis gura decât de două ori, şi de fiecare dată ca să spună numai câteva cuvinte, dar a fost de-ajuns pentru ca interlocutorii săi să-1 recunoască negreşit în el pe omul din afară, provincialul întotdeauna puţin demn de dispreţ, galileianul. Cel care vorbeşte cu accent, cu un accent, e întotdeauna cel care nu aparţine locului. Limbajul e cel mai sigur indicator al lui a fi cu. Tocmai de aceea Heidegger şi cei din şcolile înrudite acordă o importanţă considerabilă dimensiunii lingvistice a fiinţei. Specificitatea limbajului naţional sau chiar regional e fundamentală. Pretutindeni auzim repetându-se că esenţialul unui text sau chiar al unei limbi, ceea ce le dă preţul, este intraductibil. Evangheliile sunt percepute ca neesenţiale, pentru că sunt scrise într-o greacă degenerată, cosmopolită şi lipsită de prestigiu literar. Ele sunt, de altfel, perfect traductibile şi, citindu-le, uităm repede în ce limbă le citim, cu condiţia s-o cunoaştem.pe aceasta, originalul grec, vulgata latină, franceza, germana,

engleza, spaniola etc. Când cunoşti Evangheliile, traducerea lor într-o limbă necunoscută reprezintă un excelent mijloc de a pătrunde, cu un efort minim, în intimitatea acelei limbi. Evangheliile sunt de toate pentru toţi; nu au un accent anume, căci au toate accentele.

Petru fiind adult, felul său de a vorbi e statornicit o dată pentru totdeauna. Nu-i mai poate aduce nici o schimbare. El nu reuşeşte să imite întocmai accentul celor din capitală. A avea Mitsein-udorit nu înseamnă doar să spui mereu aceleaşi lucruri ca toată lumea, ci şi să le spui în acelaşi fel. Cea mai mică nuanţă a intonaţiei te poate trăda. Limbajul e o slujnică trădătoare ori, dimpotrivă, prea fidelă, care nu încetează să clameze adevărata identitate a oricui încearcă să şi-o disimuleze.

Între Petru şi interlocutorii lui se declanşează o rivalitate mimetică a cărei miză o reprezintă Mitsein-ucel dănţuind în flăcări. Petru caută cu ardoare să se „integreze”, cum se spune, adică să demonstreze desăvârşirea imitaţiei la care s-a dedat, dar adversarii lui se orientează fără şovăire spre aspectele cele mai puţin imitabile ale mimetismului cultural, precum limbajul întipărit în zonele inconştiente ale psihiei.

Cu cât apartenenţa este mai înrădăcinată, „autentică”, de nezdruncinat, cu atât se sprijină ea pe nişte idiotisme care par profunde, dar care sunt neînsemnate poate, în fapt veritabile idioţii, la fel de bine în sens francez ca şi în sensul grecesc de idion, însemnând „propriu”. Cu cât un lucru ne aparţine în propriu, cu atât îi aparţinem noi lui, ceea ce nu înseamnă că acel lucru ar fi „inepuizabil”. Pe lângă limbaj, există sexualitatea. Ioan ne informează că slujnica este tânără, detaliu nu lipsit, poate, de semnificaţie.

Cu toţii suntem posedaţi de limbaj şi de sex. Se poate, dar de ce s-o spunem mereu pe un ton de posedaţi? E posibil să existe o cale mai bună. Petrii vede bine că nu-i mai poate păcăli pe cei din jurul său şi dacă îl reneagă mai abitir pe învăţătorul său, n-o face pentru a convinge, ci pentru a tăia legăturile care îl uneau de Isus şi a înnoda altele, în aceeaşi clipă, cu cei care îl înconjoară: Iar el a început să se blesteme şi să se jure: „Nu ştiu pe omul acesta despre care ziceţi.”

E vorba de o legătură propriu-zis religioasă, de la religare, „a lega”, iată de ce Petru recurge la jurăminte – asemenea lui Irod în oferta exorbitantă făcută Salomeei. Violenţa şi gesturile de mânie nu-i vizează pe interlocutorii lui Petru, ci pe Isus însuşi. Petrii face din Isus victima sa, spre a înceta să mai fie el însuşi acel soi de victimă subalternă ce fac din el mai întâi slujnica, apoi întregul grup. Petrii ar vrea să le plătească acestor oameni cu

aceeaşi monedă, însă nu are cum. Nu-i îndeajuns de puternic ca să învingă prin răzbunare. Caută deci să-şi atragă încrederea inamicilor aliindu-se cu ei împotriva lui Isus, tratându-1 pe Isus înadins şi dinaintea lor exact aşa cum ei înşişi îl tratează. Căci în ochii acestor slujitori credincioşi, Isus nu poate fi decât un derbedeu, din moment ce s-a socotit de cuviinţă a fi arestat şi interogat cu atâta asprime. Într-un mediu neprietenos, cel mai bun mijloc de a-ţi face prieteni e să îţi însuşeşti duşmăniile existente, să-i adopţi pe duşmanii celorlalţi. În asemenea cazuri, cuvintele pe care le adresezi celorlalţi sunt aproape întotdeauna aceleaşi: „Aparţinem cu toţii aceluiaşi clan, alcătuim unul şi acelaşi grup, dat fiind că avem acelaşi ţap ispăşitor."

La originea lepădării stă cu siguranţă şi frica, dar mai cu seamă ruşinea. Ca şi aroganţa lui Petru de puţin mai devreme, ruşinea e un sentiment mimetic, e chiar sentimentul mimetic prin excelenţă. Ca să-1 încerc, trebuie să mă privesc prin ochii oricui m-ar face să mă ruşinez. Trebuie aşadar să-ţi imaginezi cu intensitate, ceea ce echivalează cu a imita servil. A imagina, a imita, aceşti doi termeni fac, în realitate, unul singur. Lui Petru îi este ruşine de acel Isus pe care toată lumea îl disprețuieşte, ruşine de modelul pe care şi 1-a luat, ruşine de ce este el însuşi, în consecinţă.

Dorinţa de a fi acceptat e iritată de obstacolele pe care le întâmpină. Drept urmare, Petru e gata să plătească foarte scump o acceptare pe care slujnica şi prietenii ei i-o refuză, însă intensitatea dorinţei lui e cu totul locală şi temporară, suscitată de înverşunarea jocului. E aici doar una din acele mici laşităţi pe care toată lumea le comite şi de care nimeni nu-şi mai aminteşte după ce le-a comis. N-ar trebui să ne mire că Petru îşi trădează învăţătorul în mod atât de meschin; toţi procedăm la fel. Surprinzătoare e structura persecutorie şi sacrificială care se regăseşte intactă în scena tăgăduirii, retranscrisă integral şi cu aceeaşi fidelitate ca în uciderea lui Ioan Botezătorul ori în relatarea Patimilor.

Cred că în lumina acestei identităţi structurale trebuie interpretate unele din spusele lui Matei; semnificaţia lor legală nu-i decât o aparenţă. Ceea ce Isus spune realmente oamenilor este chiar echivalenţa structurală a tuturor conduitelor persecutorii:

Aţi auzii că s-a zis celor de demult: „Să nu ucizi"; iar cine va ucide, vrednic va fi de osândă. Eu însă vă spun vouă: Că oricine se mânie pe fratele său, vrednic va fi de osândă; şi cine va zice fratelui său: „Racâ!", vrednic va fi de judecata sinedriului; iar cine va zice: „Nebunule!", vrednic va fi de gheena focului (Mt 5, 21-22).

Cea mai bună cale ca să nu ajungi să fii răstignit este, în ultimă instanță, să faci ce face toată lumea şi să iei parte la răstignire. Lepădarea reprezintă aşadar un episod al Patimilor, un fel de vâltoare, un scurt vârtej în vastul curent de mimetism victimar care poartă toată această lume spre Golgota.

Forța de temut a textului se verifică de îndată prin aceea că nu-i putem subestima adevărata semnificație fără să îndurăm din parte-i o contralovitură, fără să reproducem structura tăgăduirii înseşi. Aceasta ajunge, cel mai adesea, la o „psihologie a prințului Apostolilor". A face psihologia cuiva echivalează întotdeauna cu a-1 supune, întrucâtva, judecății. Judecarea lui Petru se încheie printr-o achitare nuanțată de blam. Fără a fi cu totul rău, Petru nu este nici cu desăvârşire bun. Nu te poți bizui pe el. E schimbător, impulsiv, cam slab din fire. Îi seamănă lui Pilat până la urmă, care îi seamănă destul de bine lui Irod, care seamănă şi el oricui altcuiva. Nimic mai monoton, în ultimă analiză, nimic mai simplist decât această psihologie mimetică ilustrată în Evanghelii. Poate că nu-i câtuşi de puțin o psihologie. Văzută de departe, aduce cu infinita varietate a lumii, aşa de amuzantă, captivantă şi îmbogățitoare; văzută de aproape, e constituită pururi din aceleaşi elemente, ca şi existența noastră care, la drept vorbind, nu ne amuză câtuşi de puțin.

Cea care îşi face reapariția în jurul focului este, în definitiv, religia dintotdeauna, însoțită inevitabil de sacrificii, religia care apără integritatea limbajului şi a zeilor lari, puritatea cultului familial. Petru este atras de toate acestea şi e „firesc" să fie aşa, noi înşine trebuie că suntem astfel, dat fiind că-i reproşăm zeului biblic faptul că ne privează de acest firesc. Din pură răutate, susținem noi. Trebuie să fii din cale-afară de rău ca să revelezi dimensiunea persecutorie a acestei religii imemoriale care continuă să ne țină sub autoritatea ei prin legături indicibile.

Evanghelia, ce-i drept, nu se arată blândă cu persecutorii copleşiți de ruşine care rămânem cu toții. Chiar şi astăzi, ea dibuie în purtările noastre cele mai banale, în jurul focului, străvechiul gest al sacrificatorilor azteci şi al vânătorilor de vrăjitoare aruncându-şi victimele în flăcări.

Asemenea tuturor transfugilor, Petru vrea să demonstreze cât de sinceră îi este convertirea blamându-şi prietenii de odinioară. Vedem implicațiile morale ale tăgăduirii, trebuie să-i vedem şi dimensiunea antropologică. Prin blestemele şi jurămintele sale, Petru le sugerează celor din jur să formeze împreună cu el o conjurație. Orice grup de oameni legați printr-un jurământ formează o conjurație, însă termenul e folosit, de preferință, când grupul îşi

propune în unanimitate uciderea sau pieirea unui personaj marcant. Cuvântul se aplică la fel de bine riturilor de expulzare demonică, practicilor magice destinate combaterii magiei.

În numeroase rituri inițiatice, proba constă într-un act de violență, cum ar fi uciderea unui animal, câteodată şi a unui om perceput ca adversar al grupului în ansamblu. Apartenența se cucereşte transformându-1 pe acel adversar în victimă. Petru recurge la jurăminte, adică la formule religioase, ca să confere forță inițiatică lepădării lui în ochii persecutorilor săi.

Pentru o interpretare corectă a tăgăduirii, trebuie să ținem cont de tot ceea ce o precedă în Evangheliile sinoptice şi în special de două scene care o pregătesc şi o anunță în modul cel mai direct. E vorba de cele două principale vestiri ale Patimilor făcute de însuşi Isus. La început, Petru nici nu vrea să audă: „Milostiv fii, Doamne! Să nu-Ți fie Ție aceasta!”* Această reacție corespunde atitudinii tuturor ucenicilor. La început, această mică lume este dominată, lucru inevitabil, de ideologia succesului. Toți îşi dispută cele mai bune locuri în împărăția lui Dumnezeu, toți se simt mobilizați întru cauza cea dreaptă. Întreaga comunitate e frământată de dorință mimetică, ceea ce o face să devină oarbă la adevărata natură a revelației. În Isus e văzut mai curând taumaturgul, conducătorul mulțimilor, şeful politic.

Credința discipolilor rămâne pătrunsă de mesianism victorios, dar nu este mai puțin reală. Petrii a dovedit-o din plin, însă o parte a ființei lui măsoară încă aventura pe care e pe cale să o trăiască el cu măsura reuşitei lumeşti. Ce sens poate să aibă un angajament care nu duce decât la eşec, la suferință şi moarte?

Cu acel prilej. Petru e mustrat cu severitate: Mergi înapoia Mea, satano! Sminteală îmi eşti [mă scandalizezi]! (Mt 16, 23). Când i se arată că greşeşte, Petru face stânga-mprejur şi începe să alerge în celălalt sens, cu aceeaşi viteză ca mai înainte. La cea de-a doua vestire a Patimilor, cu doar câteva ore înainte de arestarea învățătorului, Petru nu mai reacționează deloc ca prima oară. Voi toți vă veți sminti [scandaliza] întru Mine în noaptea aceasta, le spune Isus* ucenicilor săi:

Iar Petru, răspunzând, I-a zis: „Dacă toți se vor sminti înlru Tine, eu niciodată nu mă voi sminti.” Zis-a Isus lui: „Adevărat zic ție că în noaptea aceasta, mai înainte de a cânta cocoşul, de trei ori le vei lepăda de Mine.” Petru i-a zis: „Şi de ar fi să mor împreună cu Tine, nu mă voi lepăda de Tine.” Şi toți ucenicii au zis la fel (Mt 26, 33-35).

Aparenta fermitate a lui Petru se confundă cu intensitatea mimetismului său. „Discursul” s-a inversat de la prima vestire a Patimilor, dar fondul a rămas acelaşi. La fel stau lucrurile cu toţi ucenicii, care repetă mereu ceea ce spune Petru, căci sunt cu toţii la fel de mimetici ca el. Îl imită pe Isus prin intermediul lui Petru.

Isus vede că în zelul acesta musteşte abandonul care va urma. Îşi dă bine seama că, din momentul arestării, prestigiul său lumesc se va nărui şi că el nu va mai constitui pentru ucenicii săi tipul de model pe care 1-a întrupat până atunci. Toate incitările mimetice vor veni de la indivizi şi grupuri ostile persoanei şi mesajului său. Ucenicii şi mai cu seamă Petru sunt prea influen-ţabili din fire ca să nu se lase influenţaţi o dată mai mult. Ne-a dovedit-o cu prisosinţă textul evanghelic în pasajele pe care tocmai le-am comentat. Faptul că modelul este Isus însuşi nu înseamnă nimic atâta vreme cât e imitat la modul aviditătii cuceritoare, mereu identică în adâncul său cu alienarea dorinţei.

Matei 16,22 (n. trad.).

Matei 26. 31 (n. trad.).

Cea dintâi schimbare de atitudine a lui Petru nu are nimic condamnabil în ea însăşi, bineînţeles, dar nici nu e lipsită de dorinţă mimetică, lucru de care Isus îşi dă, evident, seama, văzând în ea prefigurarea unei noi schimbări de atitudine ce nu va putea lua decât forma tăgăduirii, dată fiind catastrofa care se pregăteşte. Lepădarea se vădeşte, aşadar, raţional previzibilă. Prevăzând-o, Isus nu face decât să tragă, pentru viitorul apropiat, consecinţele a ce observase. De fapt, Isus face analiza pe care o facem şi noi: compară reacţiile succesive ale lui Petru la auzul celor două vestiri ale Patimilor, pentru a deduce din ele probabilitatea trădării. Dovada că aşa stau lucrurile constă în aceea că proorocirea lepădării reprezintă un răspuns direct la cea de-a doua demonstraţie mimetică a lui Petru, iar cititorul dispune, pentru a-şi forma propria părere, de aceleaşi date ca Isus. Nu se poate ca, înţelegând dorinţa mimetică, să nu ajungi la concluzii identice. Prin urmare, suntem siliţi să credem că personajul numit Isus înţelege el însuşi această dorinţă în sensul în care o înţelegem şi noi. Tocmai această comprehensiune revelează raţionalitatea legăturii dintre toate elementele secvenţei alcătuite de cele două vestiri ale Patimilor, proorocirea lepădării şi lepădarea însăşi.

Din perspectiva lui Isus, e vorba evident de dorinţă mimetică. – fiindcă la termenul care desemnează această dorinţă, sminteala, recurge Isus de fiecare dată pentru a descrie reacţiile lui Petru, inclusiv lepădarea: Voi toţi

vă veţi sminti întru Mine în noaptea aceasta. şi vă veţi sminti cu atât mai mult cu cât sunteţi deja victimele smintelii. Însăşi convingerea voastră că nu sunteţi astfel, iluzia că sunteţi invulnerabili spune mult despre condiţia voastră reală şi despre viitorul care se pregăteşte. Mitul diferenţei individuale pe care Petru o apără aici spunând eu se vădeşte el însuşi mimetic. Petru se simte cel mai autentic dintre toţi discipolii, singurul în stare să fie adevăratul emul al lui Isus, cu adevărat unicul proprietar al modelului său ontologic.

Rivalizând sub privirea sa în afecţiune teatrală, gemenele cele rele ale regelui Lear îşi conving tatăl că îl iubesc din tot sufletul. Nefericitul îşi imaginează că rivalitatea lor e nutrită de afecţiune pură, când de fapt e invers. Pura rivalitate e aceea care suscită iluzia afecţiunii. Isus nu alunecă niciodată în cinism, dar nici nu cade pradă vreodată acestui gen de iluzii. Fără a-1 confunda pe Petru cu una din gemenele lui Lear, se cade să recunoaştem în el marioneta unei dorinţe analoge de care el nu-şi dă seama că e posedat, tocmai pentru că este; întrevede adevărul abia mai târziu, după ce lepădarea va fi avut loc, când izbucneşte în hohote de plâns gândindu-se la învăţătorul său şi la prezicerea acestuia.

Prin acea admirabilă scenă în care Petru şi ceilalţi ucenici dau dovadă de o falsă ardoare faţă de Patimi, Evangheliile ne propun satira avânt la lettre a unei anumite fervori religioase despre care trebuie să recunoaştem că e specific „creştină”. Ucenicii inventează un nou limbaj religios, limbajul Patimilor. Ei renunţă la ideologia fericirii şi a succesului, făcând însă din suferinţă şi eşec o ideologie foarte asemănătoare, o nouă maşinărie mimetică şi socială care funcţionează exact ca şi triumfalismul anterior.

Toate tipurile de adeziune pe care oamenii în grup le pot manifesta faţă de o acţiune oarecare sunt declarate nedemne de Isus. Sunt tocmai atitudinile pe care le vedem succedându-se circular, interminabil, pe parcursul creştinismului istoric, îndeosebi în epoca noastră. Ucenicii de celălalt soi amintesc antitrium-falismul victorios al anumitor medii creştine actuale, anticlericalismul lor pururi clerical. Faptul că genul acesta de atitudini a fost deja stigmatizat în Evanghelii dovedeşte că inspiraţia creştină cea mai înaltă nu poate fi redusă la propriile ei subproduse psihologice şi sociologice.

Unicul miracol din prezicerea tăgăduirii face totuna cu acea ştiinţă a dorinţei care se manifestă în cuvintele lui Isus. Din pricină că nu înţeleg ei înşişi pe deplin această ştiinţă, mă tem că evaniiheliştii au făcut din ea un miracol în sens îngust.

Înainte de a cânta de două ori cocoşul, de trei ori te vei lepăda de Mine*. O precizare aşa de miraculoasă în vestirea profetică împinge în umbră raționalitatea superioară ce poate fi desprinsă din analiza textelor. Se impune oare concluzia că această raționalitate nici nu există cu adevărat şi că e doar plăsmuirea mea? Nu cred, sunt prea numeroase datele care o sugerează, iar potrivirea lor prea desăvârşită. Între substanța narațiunilor şi teoria skandalon-ului, adică teoria dorinței mimetice, convergențele nu pot fi întâmplătoare. E deci cazul să ne întrebăm dacă autorii Evangheliilor surprind până la capăt resorturile acestei dorințe, pe care totuşi textele lor o revelează.

Extraordinara însemnătate acordată cocoşului, mai întâi de evanghelişti şi, ulterior, de întreaga posteritate, sugerează o insuficientă înțelegere. Această relativă neînțelegere a dus, cred eu, la transformarea cocoşului într-un soi de animal fetiş, în jurul căruia se cristalizează un fel de „miracol".

În Ierusalimul epocii respective, primul şi al doilea cântat al cocoşului, ne spun experții, indicau pur şi simplu anumite ore ale nopții. La origine, aşadar, referirea la cocoş nu avea poate nimic de-a face cu animalul real pe care Evangheliile îl pun să cânte. In versiunea latină, Hieronymus chiar îl pune pe acest cocoş să cânte o dată în plus față de originalul grecesc. Unul din cele două cântaturi prevăzute în program nu este menționat şi, cu de la sine putere, traducătorul corijează o omisiune ce lui i se pare inadmisibilă, scandaloasă.

Ceilalți trei evanghelişti îl suspectează pe Marcu, gândesc eu, că acordă o importanță excesivă cocoşului. Pentru a-1 pune pe acest cocoş la locul lui, ei nu-1 fac să cânte decât o dată, dar de suprimat nu îndrăznesc să-1 suprime. Însuşi apostolul Ioan îl menționează până la urmă, deşi el a eliminat în totalitate prezicerea lepădării, fără de care cocoşul nu mai are nici o rațiune de a fi.

Nu e necesar să luăm drept miracol o predicție perfect explicabilă rațional, doar dacă, bineînțeles, nu surprindem motivele pururi mimetice ale tăgăduirii şi ale antecedentelor acesteia în purtarea lui Petru.

De ce un autor, într-o povestire, să transforme în miracol o previziune care poate fi explicată rațional? Explicația cea mai probabilă ar fi că nu sesizează el însuşi ori sesizează defectuos această raționalitate. E ceea ce se şi întâmplă, cred eu, în povestea tăgăduirii. Autorul îşi dă seama că îndărătul aparentelor discontinuități în purtarea lui Petru există o continuitate, dar nu se dumereşte în ce constă ea. Remarcă importanța noțiunii de scandal, dar

cum nu stăpânește modul aplicării ei, se mulțumește să repete cuvânt cu cuvânt ce a auzit referitor la ea, fie de la Isus însuşi, fie de la un prim intermediar. Autorul nu înțelege nici rolul cocoşului în toată povestea asta. Faptul e mai puțin grav, însă cele două neînțelegeri au tendința absolut firească să se atragă reciproc şi să se combine pentru a ajunge la miracolul cocoşului. Cele două opacități îşi răspund şi se reflectă reciproc, astfel încât fiecare pare să explice, în cele din urmă, prezența celeilalte, dar de o manieră obligatoriu supranaturală. Cocoşul inexplicabil, dar palpabil, polarizează inexplicatul difuz din întreaga scenă. În orice fenomen a cărui înțelegere le scapă, oamenii tind să vadă un fel de miracol, şi e de-ajuns uneori un detaliu în aparență şi el misterios, dar foarte concret în fond, pentru ca o cristalizare mitologică să se producă. Aşa s-a ajuns la relativa fetişizare a cocoşului.

Analiza mea este, prin forța împrejurărilor, speculativă. Există însă în Evanghelii indicii care o încurajează. Isus are o atitudine critică față de gustul excesiv pentru miracole al ucenicilor săi şi față de neputința lor de a pătrunde învățătura ce le este împărtăşită. Acestea sunt cele două slăbiciuni, sau mai degrabă cele două fațete ale aceleiaşi slăbiciuni, a căror postulare se impune pentru a înțelege inserția unui soi de miracol într-o scenă ce nu are deloc nevoie de aşa ceva. Prezența superfluă a acestui miracol are un efect dăunător asupra scenei lepădării, deoarece împinge în umbră minunata înțelegere a comportamentelor umane ce se degajă din text. Miracolul favorizează lenea intelectuală şi chiar spirituală, atât la credincioşi, cât şi la necredincioşi.

Textul Evangheliilor a fost elaborat în mediul primilor ucenici. Deşi rectificată de experiența Rusaliilor, mărturia celei dintâi generații creştine, apoi a celei de-a doua, s-au putut resimți din pricina neajunsurilor pe care Isus însuşi le semnalează. Dacă textele subliniază neînțelegerea revelației, chiar şi de către cei mai buni dintre primii ucenici, nu o fac pentru a-i umili pe aceştia ori pentru a-i scădea în ochii posterității, ci pentru a sugera distanța care îi separă pe Isus şi spiritul său de cei ce au primit întâi mesajul lui şi ni l-au transmis nouă. Este aici, cred eu, o indicație de care trebuie să ținem cont atunci când interpretăm Evangheliile după două mii de ani, într-o lume ce nu este înzestrată cu mai multă inteligență naturală decât pe vremea lui Isus, dar care nu e mai puțin capabilă să înțeleagă pentru prima oară unele aspecte ale doctrinei lui, tocmai pentru că s-a pătruns treptat de ele de-a lungul veacurilor. Aceste aspecte nu sunt neapărat cele ce ne vin în

minte o dată cu termeni precum „creştinism” sau chiar „Evanghelii”, dar sunt cele mai necesare pentru o puțin mai bună înțelegere a unor texte precum scena lepădării.

Dacă am dreptate, dacă evangheliştii nu înțeleg foarte bine raționalitatea tăgăduirii şi a vestirii ei de către Isus, textul nostru este uimitor prin aceea că relatează simultan miracolul placat pe scena respectivă de către nişte redactori care nu-i pătrund în totalitate logica, şi datele care ne îngăduie nouă astăzi să reperăm această logică. Evangheliile ne furnizează, de fapt, toate piesele unui dosar pe care ele nu sunt cu totul în stare să-1 interpreteze, fiindcă pun o interpretare irațională în locul interpretării raționale pe care noi izbutim s-o desprindem pornind de la aceleaşi date. Nu uit nici o clipă că nu putem spune nimic despre Isus care să nu provină din Evanghelii.

Textul nostru supraadaugă o explicație miraculoasă unei scene ce se lasă mai bine interpretată fără ajutorul acestui miracol. E posibil deci ca, în ciuda neputinței lor de a înțelege totul, autorii Evangheliilor să fi asamblat şi retranscris piesele dosarului cu o exactitate remarcabilă. Dacă am dreptate, înseamnă că insuficiențele lor din anumite puncte precise sunt compensate de o extraordinară fidelitate în toate celelalte puncte.

Îmbinarea aceasta de calități şi defecte pare, la prima vedere, greu de împăcat, dar ajunge să reflectăm asupra ei ca să ne dăm seama că e, dimpotrivă, absolut verosimilă şi chiar probabilă, în condițiile în care elaborarea Evangheliilor s-a petrecut chiar sub înrâurirea acelui mimetism permanent reproşat de Isus primilor săi ucenici, acelaşi mimetism pe care purtarea lor îl atestă şi a cărui funcționare, cu toată bunăvoința din lume, ei nu o pot surprinde până la capăt, deoarece n-au reuşit să se debaraseze complet de el.

Dacă lectura mea este exactă, cristalizarea mimetică în jurul cocoşului ar ține de un fenomen de exacerbare mimetică analog acelora pe care Evangheliile însele ni le dau drept exemple. În uciderea lui Ioan Botezătorul, de pildă, motivul capului purtat pe tipsie rezultă dintr-o imitație excesiv de literală. Pentru a fi cu adevărat fidelă, trecerea de la un individ la altul, traducerea dintr-o limbă în alta, presupune o oarecare distanță. Copistul aflat prea aproape de modelul său, fiindcă e prea absorbit de el, îi reproduce toate detaliile cu o admirabilă precizie, dar e şi supus în răstimpuri unor slăbiciuni de natură mitologică. Sacralizarea primitivă, divinizarea țapului ispăşitor a cărui inocență nu este recunoscută, e rodul unei atenții mimetice atotputernice, al unei concentrări extreme asupra victimei-model.

Calitățile şi defectele mărturiei evanghelice se regăsesc sub o formă deosebit de clară şi marcată de contrast în tratarea noțiunii-cheie pentru lectura mimetică: scandalul.

Cele mai interesante întrebuințări date lui skandalon şi lui skandaâidzein îi sunt toate atribuite lui Isus însuşi şi se prezintă sub forma unor fragmente repartizate oarecum arbitrar. Există fraze importante care n-au întotdeauna o înlănțuire logică, iar ordinea lor diferă frecvent de la o Evanghelie la alta. Ordinea aceasta, au arătat cercetătorii, poate fi determinată de prezența într-o frază a unui simplu cuvânt care atrage după sine altă frază, doar pentru că ea conține acelaşi cuvânt. E ca recitarea unor fraze învățate pe de rost şi legate între ele prin mijloace mnemotehnice.

În consecință, pentru a recunoaşte valoarea explicativă a scandalului, trebuie reorganizate toate aceste fraze, tratate ca piesele unui joc de puzzle care, o dată asamblate corect, nu se dovedesc a fi altceva decât teoria mimetică. E ceea ce am încercat să demonstrez în Despre cele ascunse.

Avem de-a face, prin urmare, cu un ansamblu de o coerență extraordinară, dar pe care exegeții nu au reperat-o niciodată, deoarece componentele

ansamblului sunt încâlcite, uneori chiar uşor deformate, din cauză că autorii nu-1 stăpânesc îndeajuns. Când se lasă în voia lor, aceşti autori ne spun vag că Isus ştie ce se află înlăuntrul omului, dar explicitează prost acea cunoaştere.

Datele se află în întregime la dispoziția lor, însă puțin dezorganizate şi contaminate de miracole, dat fiind că nu le stăpânesc decât pe jumătate.

Evangheliile posedă o dimensiune ireductibil supranaturală, pe care nu caut să o neg ori să o subminez. Nu trebuie totuşi ca, în numele acestei dimensiuni supranaturale, să refuzăm formele de înțelegere care ni se oferă în prezent şi care nu pot decât să diminueze ponderea miraculosului, dacă sunt într-adevăr forme de înțelegere. Miraculosul este ininteligibilul prin definiție; el nu constituie, aşadar, adevărata lucrare a spiritului, în sens evanghelic. Există un miracol mai mare decât miracolul în sens îngust şi acesta este devenirea inteligibilă a ceea ce nu era inteligibil, este evoluția spre transparență a opacității mitologice.

Confruntate cu textul evanghelic, toate fanatismele ținând de pro şi de contra nu vor să vadă altceva decât miracolul şi condamnă fără drept de apel până şi eforturile cele mai legitime menite să demonstreze că rolul său poate fi exagerat. Suspiciunea nu are, în acest caz, nimic anti-evanghelic: Evangheliile înseşi ne pun în gardă împotriva abuzului de miraculos.

Raționalitatea pe care o desprind eu aici – mimetismul raporturilor umane – e prea sistematică în principiu, prea complexă în efectele ei şi prea evidentă, şi în pasajele „teoretice” despre scandal, şi în istorisirile integral dominate de acesta, pentru ca prezența ei să fie pur întâmplătoare. Şi totuşi, această raționalitate nu e în întregime gândită, deci în mod sigur n-a fost fabricată de nişte inşi care apoi au implantat-o aici. Dacă ar fi înțeles-o pe deplin, ei nu ar fi interpus între cititorii lor şi scenele pe care tocmai le-am interpretat ecranul cam grosolan al cocoşului miraculos.

În aceste condiții, nu-i de crezut că Evangheliile sunt produsul unei elaborări exclusiv interne mediului efervescent al primilor creştini. La originea textului trebuie să se fi aflat cineva din afara grupului, o inteligență superioară care i-a dominat pe ucenici şi le-a inspirat scrierile. Ceea ce reperăm noi sunt tocmai urmele acestei inteligențe, şi nu reflecțiile discipolilor, atunci când izbutim reconstituirea teoriei mimetice dintr-un soi de du-te-vino între narațiuni şi pasajele teoretice, cuvintele atribuite lui Isus însuşi.

Evangheliştii sunt intermediarii noştri indispensabili între noi şi cel pe care ei îl numesc Isus. Dar, în cazul lepădării lui Petru şi al tuturor antecedentelor sale, până şi insuficiența lor se transformă în ceva pozitiv. Ea sporeşte credibilitatea şi forța mărturiei. Eşecul evangheliştilor de a înțelege anumite lucruri, adăugat extremei lor exactități în majoritatea cazurilor, face din ei nişte intermediari întrucâtva pasivi. Prin intermediul relativei lor incomprehensiuni, nu putem să nu ne gândim că intrăm în contact direct cu o putere de înțelegere superioară lor. Avem deci impresia unei comunicări fără intermediari. Privilegiul acesta nu îl datorăm vreunei inteligențe intrinsec superioare, ci celor două milenii de istorie pe care Evangheliile înseşi au modelat-o lent.

Nu-i câtuşi de puțin nevoie ca istoria aceasta să se desfăşoare conform principiilor de conduită formulate de Isus; nu e musai ca ea să se preschimbe în utopie doar ca să ne facă nouă accesibile unele aspecte ale textului evanghelic care nu erau accesibile primilor ucenici, e de-ajuns că se caracterizează prin conştientizarea lentă, dar continuă, a reprezentării persecutorii care, fapt evident, nu încetează să se adâncească fără să ne împiedice, vai, să practicăm noi înşine persecuția.

În acele pasaje care se luminează dintr-o dată, textul evanghelic seamănă puțin, pentru noi, cu o parolă ce ne-ar parveni prin intermediul unor oameni care nu cunosc secretul, iar destinatarii, adică noi, primesc această parolă cu o gratitudine cu atât mai mare cu cât ignoranța mesagerului le garantează autenticitatea mesajului; avem, cum s-ar spune, fericita certitudine că nimic esențial din cuprinsul lui nu poate fi falsificat. Insă imaginea creată de mine nu este corectă, căci, pentru ca un semn oarecare să se transforme în parolă, e de-ajuns să-i modificăm sensul printr-o decizie convențională, pe când aici un întreg ansamblu de semne, până atunci inerte şi terne, se aprinde deodată şi străluceşte de complicitate, fără nici o convenție prealabilă. O sărbătoare a luminii se aprinde în jurul nostru pentru a celebra învierea unui sens de care nici măcar nu aveam habar că murise.

Capitolul XIII.

Demonii din ținutul Gherghesenilor

/vangheliile ne înfățişează tot felul de raporturi umane ce par, la prima vedere, de neînțeles, funciarmente iraționale, dar care pot şi trebuie să se reducă, în ultimă analiză, la unitatea unuia şi aceluiaşi factor, mimetismul, sursă primordială a ceea ce îi sfâşie pe oameni, a dorințelor şi a rivalităților lor, a neînțelegerilor lor tragice şi groteşti, sursă a oricărei dezordini, în

consecință, dar şi a oricărei ordini reinstituite prin intermediul țapilor ispăşitori, victime spontan reconciliatoare prin faptul că îi reunesc împotriva lor, într-un paroxism final întotdeauna mimetic, însă unanim, pe cei pe care efectele mimetice anterioare şi mai puțin violente îi ridicaseră unii contra celorlalți.

Acesta este, bineînțeles, mecanismul care stă la baza tuturor genezelor mitologice şi religioase de pe planetă, mecanismul pe care celelalte religii reuşesc, după cum am văzut, să şi-1 disimuleze, să ni-1 disimuleze suprimând sau camuflând crimele colective, atenuând şi ştergând, într-o mie şi unul de feluri, stereotipurile persecuției, în vreme ce Evangheliile, dimpotrivă, degajează acelaşi mecanism cu o rigoare şi o forță cărora nu li se află niciunde echivalent.

E tocmai ceea ce am constatat analizând lepădarea lui Petru, uciderea lui Ioan Botezătorul şi mai ales, fireşte, recitind Patimile înseşi, veritabil centru al acestei revelații căreia îi conturează liniile de forță cu o insistență pe care eu am calificat-o ca fiind didactică; e vorba de încercarea de a vârî în mintea unor populații prizoniere de când lumea ale reprezentării mitologice şi persecutorii câteva adevăruri decisive ce-ar trebui să le redea libertatea împiedicându-le să-şi sacralizeze propriile victime.

În toate scenele comentate până acum, Evangheliile pun în evidență o geneză religioasă care trebuie să rămână ascunsă pentru a produce mitologicul şi ritualul. Geneza aceasta se sprijină în esență pe o credință unanimă pe care Evangheliile o nimicesc pentru totdeauna, credința în vinovăția victimei lor. Nu pot fi comparate situațiile din Evanghelii cu ceea ce se întâmplă în mitologii, chiar şi mai cu seamă în mitologiile evoluate. Religiile târzii atenuează, minimalizează, îndulcesc şi chiar elimină cu totul vinovățiile sacre şi orice violență, dar acestea sunt disimulări suplimentare; ele nu ating cu nimic sistemul reprezentării persecutorii. Tocmai acest sistem, dimpotrivă, se prăbuşeşte în universul evanghelic. Aici nu mai e vorba de atenuare şi de sublimare, ci de o reîntoarcere la adevăr grație unui proces pe care noi, în neputința noastră de a-1 înțelege, îl considerăm primitiv, tocmai pentru că el trebuie să reproducă, o dată mai mult, originea violentă, dar de astă dată pentru a o face manifestă şi deci inoperantă.

Textele pe care le-am analizat reprezintă toate exemple ale acestui proces. Şi ele corespund perfect modului în care Isus însuşi şi, după el, Pavel – în toate epistolele sale – definesc acțiunea dezagregantă pe care a avut-o răstignirea asupra puterilor acestei lumi. Calvarul eristic scoate la lumină

ceva ce-ar trebui să rămână ascuns pentru ca numitele puteri să se mențină: mecanismul țapului ispăşitor.

Revelând acest mecanism şi tot mimetismul care îl însoțeşte, Evangheliile montează singura maşinărie textuală capabilă să pună capăt înrobirii umanității în sistemele de reprezentare mitologică fondate pe falsa transcendență a unei victime sacralizate, în urma faptului că e considerată în unanimitate vinovată.

Această transcendență este numită direct în Evanghelii şi în Noul Testament. Ea „are chiar multe nume, dar principalul e Satana, care n-ar putea fi conceput simultan ca ucigaş din capul locului, părinte al minciunii şi prinț al acestei lumi, dacă nu ar coincide cu falsa transcendență a violenței. Nu e o întâmplare nici faptul că, dintre toate defectele Satanei, cele mai evidente sunt invidia şi gelozia. S-ar putea spune că Satana întrupează dorința mimetică, dacă această dorință nu ar fi, prin excelență, dezîntrupare. Ea este aceea care goleşte toate ființele, toate lucrurile şi toate textele de conținutul lor.

Când falsa transcendență e considerată în unitatea ei fundamentală, Evangheliile spun diavolul ori Satana, dar când e privită în multiplicitatea ei, vorbesc de demoni şi de forțe demonice. Cuvântul demon poate fi de-a dreptul un sinonim al Satanei, însă el se aplică în special unor forme inferioare ale „puterii acestei lumi”, unor manifestări degradate pe care noi le-am numi psihopatologice. Prin simplul fapt că apare ca multiplă şi că se fragmentează, transcendența îşi pierde din forță şi tinde să recadă în pura dezordine mimetică. Deci, spre deosebire de Satana, perceput simultan ca principiu al ordinii şi principiu al dezordinii, forțele demonice sunt invocate în cazurile în care predomină dezordinea.

De vreme ce Evangheliile conferă de obicei „puterilor” nume provenind din tradiția religioasă şi din credințele magice, înseamnă că n-au încetat să vadă în ele entități spirituale autonome, înzestrate cu personalitate individuală. Aproape în fiecare pagină din Evanghelii, vedem demoni luând cuvântul, inter-pelându-1 pe Isus, implorându-1 să-i lase în pace. În marea scenă a ispitirii din pustie, care figurează în cele trei Evanghelii sinoptice, Satana intervine în persoană pentru ca, prin promisiuni amăgitoare, să-1 ademenească pe Fiul Domnului şi să-1 abată de la menirea lui.

Nu trebuie oare să tragem concluzia că, departe de a distruge, aşa cum afirm eu, superstițiile magice şi toate credințele religioase vulgare, Evangheliile relansează de fapt acest tip de credință sub o formă deosebit de

pernicioasă? Pe demonologia şi satanismul evanghelic se sprijină, la urma urmei, vânătorii de vrăjitoare de la finele Evului Mediu, ca să-şi justifice persecuțiile.

Pentru multă lume, în epoca noastră mai ales, colcăiala demonică „întunecă aspectul luminos al Evangheliilor”, iar vindecările miraculoase practicate de Isus se deosebesc cu greu de exorcismele tradiționale din societățile primitive. În comentariile întreprinse până acum nu figurează nici o scenă miraculoasă. Unii critici au şi luat notă de asta, întrebându-se, cum e şi firesc, de nu cumva eu evit o confruntare care nu ar fi poate spre avantajul tezei mele. Se spune uneori că, alegându-mi textele cu cea mai mare grijă, în scopul de a le lăsa la o parte pe toate celelalte, eu confer o falsă verosimilitate unor perspective care prea contravin bunului simț ca să merite a fi luate în serios. Iată-mă, aşadar, strâns cu uşa.

Pentru a da demersului meu un caracter cât mai decisiv cu putință, revin iarăşi la Marcu, fiindcă dintre cei patru evanghelişti, el e cel mai avid de miracole, le consacră cel mai mult spațiu şi le prezintă într-un fel care contravine cel mai mult sensibilității moderne. Dintre toate vindecările miraculoase relatate de Marcu, cea mai spectaculoasă rămâne, probabil, aceea din episodul demonilor din ținutul Gherghesenilor. Textul e destul de lung şi de bogat în amănunte concrete, oferindu-i comentatorului un material ce i-ar lipsi la alte istorisiri mai scurte.

Cei mai aspri critici ai mei ar trebui să-mi încuviințeze alegerea făcută: Episodul Gherghesenilor reprezintă unul din acele texte la care nu mai poți face aluzie în zilele noastre decât calificându-1 de „sălbatic”, „primitiv”, „înapoiat”, „superstițios” ori însoțindu-1 de toate celelalte epitete pe care pozitiviştii le-au aplicat religiosului în general, indiferent de origine, dar care sunt rezervate acum exclusiv creştinismului, fiind considerate prea peiorative pentru religiile necreştine.

Analiza mea e centrată pe textul lui Marcu, dar voi recurge la Luca şi Matei de câte ori versiunea lor va prezenta variante interesante. După traversarea Mării Galileii, Isus debarcă pe țărmul estic, teritoriu păgân, în ținutul numit Decapole:

Iar după ce a ieşit din corabie, L-a întâmpinat îndată, din morminte, un om cu duh necurat, care îşi avea locuința în morminte, şi nimeni nu putea să-1 lege nici măcar cu lanțuri. Pentru că de multe ori fiind legat în obezi şi în lanțuri, el rupea lanțurile, şi obezile le sfărâma, şi nimeni nu putea să-1 potolească. Şi neîncetat noaptea şi ziua era prin morminte şi prin munți,

strigând şi lăindu-se cu pietre. Iar văzându-L de departe pe Isus. a alergat şi s-a închinat Lui. Şi strigând cu glas puternic, a zis: „Ce ai cu mine, Isuse, Fiule al lui Dumnezeu Celui Preaînall? Te jur pe Dumnezeu să nu mă chinuieşti.”

Căci îi zicea: „Ieşi duh necurat din omul acesta.” Şi 1-a întrebai: „Care îți este numele?” Şi I-a răspuns: „Legiune este numele meu, căci suntem mulți.” şi II ruga mult să nu-i trimită afară din acel ținut. Iar acolo, lângă munte, era o turmă mare de porci, care păşlea. Şi L-au rugat, zicând: „Trimite-ne pe noi în porci, ca să intrăm în ei.” Şi El le-a dat voie. Atunci, ieşind, duhurile necurate au intrat în porci şi turma s-a aruncat de pe țărmul înalt, în mare. Şi erau ca la două mii şi s-au înecat în mare. Iar cei care-i păşteau au fugit şi au vestit în cetate şi prin sate. Şi au venit oamenii să vadă ce s-a întâmplat. Şi s-au dus la Isus şi au văzut pe cel demonizat şezând jos, îmbrăcat şi întreg la minte, el care avusese legiune de demoni, şi s-au înfricoşat. Iar cei ce au văzut le-au povestit cum a fost cu demonizatul şi despre porci. Şi ei au început să-L roage să se ducă din hotarele lor (Mc 5, 1-17).

Posedatul îşi are locuința în morminte, fapt ce îl uimeşte într-atât pe evanghelist încât îl repetă de trei ori. Zi şi noapte, fără pauză, nefericitul sălăşluia în morminte. Vine în întâmpinarea lui Isus ieşind din morminte. E omul cel mai liber cu putință, fiindcă rupe toate lanțurile, disprețuieşte toate regulile, pentru că a renunțat până şi la veşminte, ne spune Luca, dar e în schimb prizonierul posedării sale, al propriei sale nebunii.

Omul acesta e un mort viu. Starea lui reprezintă un fenomen de criză, în sensul nediferențierii mimetice şi persecutorii; a dispărut diferența între viață şi moarte, între libertate şi captivitate. Existența petrecută în morminte, departe de locurile populate, nu este totuşi un fenomen permanent, rezultatul unei rupturi unice şi definitive între posedat şi comunitate. Textul lui Marcu sugerează că Gherghesenii* şi demonizatul lor s-au instalat de multă vreme într-o patologie de tip ciclic. Luca atrage şi mai mult atenția asupra acestui lucru prezentându-1 pe cel posedat ca fiind un bărbat din cetate şi informându-ne că era mânat de demon, în pustie, numai în cursul acceselor de furie. Posedarea aboleşte astfel, între existența citadină şi existența în afara cetății, şi o diferență nu lipsită de importanță, din moment ce textul nostru o menționează încă o dată ceva mai încolo.

* Singurul care-i numeşte astfel este, de fapt, Luca (8, 26). La Marcu şi Matei (8, 28) sunt numiți Gadareni (n. trad.).

Descrierea lui Luca sugerează o afecțiune intermitentă, cu perioade de remisie pe durata cărora bolnavul revine în cetate: pentru că de mulți ani îl stăpânea [duhul necurat], şi era legat în lanțuri şi în obezi, păzindu-l. dar el. sfărâmând legăturile, era mânat de demon în pustie (Le 8, 29).

Gherghesenii şi demonizatul lor retrăiesc periodic aceeaşi criză, întotdeauna cam în acelaşi fel. Când bănuiesc că o nouă plecare e pe cale să se producă, oamenii din cetate se străduiesc să o zădărnicească legându-şi concitadinul cu lanțuri şi obezi. Fac asta ca să-l păzească, ne spune textul. De ce doresc să-l păzească? Aparent, e foarte limpede. A vindeca un bolnav înseamnă a face să-i dispară simptomele răului care-1 macină. Or aici, principalul simptom îl constituie rătăcirea prin munți şi printre morminte. Aşadar, lucrul acesta vor să-l preîntâmpine Gherghesenii cu lanțurile şi obezile lor. Răul dovedindu-se cumplit, nici ei nu ezită să recurgă la violență. Însă metoda lor nu este, evident, cea nimerită: de fiecare dată, victima lor triumfă asupra tuturor tratamentelor menite să-i împiedice evadarea. Recursul la violență nu face decât să-i amplifice dorința de singurătate şi forța acestei dorințe, până-ntr-atât că năpăstuitul devine pur şi simplu de nestăpânit. Şi nimeni nu putea să-l potolească, ne spune Marcu.

Caracterul repetitiv al acestor fenomene are ceva ritualic. Toți actorii dramei ştiu exact cum va decurge fiecare episod şi se comportă aşa cum trebuie pentru ca totul să fie efectiv o reluare a celor petrecute anterior. E greu de crezut că Gherghesenii nu reuşesc să găsească lanțuri şi obezi îndeajuns de rezistente pentru a-1 imobiliza pe prizonier. Poate că-şi reproşează întrucâtva propria lor violență şi nu recurg la ea cu destulă energie ca să-i confere o maximă eficiență. Oricum ar sta lucrurile, ei înşişi se comportă parcă asemenea acelor bolnavi care, pretinzând că le întrerup, îşi perpetuează prin diverse tertipuri manifestările patologice. Toate riturile tind să se transforme într-un fel de teatru în care actorii îşi interpretează rolurile cu o vervă cu atât mai mare cu cât le-au interpretai deja de mai multe ori. Aceasta nu înseamnă că spectacolul nu e însoțit de suferințele reale ale participanților. E nevoie ca aceste suferințe să fie reale de ambele părți, pentru a conferi dramei eficiența pe care ea o posedă în chip evident, la nivelul cetății şi împrejurimilor, altfel spus la nivelul întregii comunități. Gherghesenii sunt vădit consternați la ideea de a se vedea brusc privați de această dramă. Se prea poate ca, într-un anume fel, să se complacă în această dramă şi chiar să aibă nevoie de ea, din moment ce îl imploră pe Isus să plece neîntârziat şi să nu se mai amestece în treburile lor. Cererea e

paradoxală, dat fiind că Isus tocmai a obținut dintr-o dată şi fără nici cea mai mică violență rezultatul pe care ei înşişi se prefac a-1 urmări cu lanțurile şi obezile lor, dar pe care în realitate nu îl doresc: vindecarea definitivă a demonizatului.

Şi aici, ca peste tot de altfel, prezența lui Isus revelează adevărul dorințelor disimulate. Cea care se verifică de fiecare dată e proorocirea lui Simeon: Iată, Acesta este pus. ca un semn care va stârni împotriviri. ca să se descopere gândurile din multe inimi*.

Dar ce semnifică această dramă, cum se defineşte ea pe plan simbolic? Bolnavul rătăcea prin munți și printre morminte, ne spune Marcu, slobozind țipete şi tăindu-se cu pietre. În remarcabilul comentariu făcut acestui text, Jean Starobinski defineşte perfect această bizară purtare ca fiind o autolapidareMDar de ce să te autolapidezi? De ce să te obsedeze lapidarea? Când îşi rupe legăturile ca să fugă de comunitate, posedatul se crede probabil urmărit de cei care-au încercat să-1 pună în lanțuri. Poate că aceştia chiar îl urmăresc. Se fereşte de pietrele pe care urmăritorii le-ar putea arunca asupra lui. Sărmanul Iov era alungat cu pietre de consătenii săi. Nici o mențiune asemănătoare nu apare în povestea despre Ghergheseni. Poate pentru că n-a fost niciodată obiectul unei lapidări efective se taie demonizatul singur cu pietre. El întreține mitic pericolul de care se crede amenințat.

Să fi făcut el oare obiectul unor amenințări reale, să fie oare supraviețuitorul unei lapidări eşuate, asemenea femeii adultere din Evanghelia după Ioan, ori la el e vorba de o teamă complet imaginară, de o simplă fantasmă? Dacă vă veți adresa, pentru lămuriri, contemporanilor noştri, vă vor spune plini de convingere că e vorba de o fantasmă. Ca să nu vadă, pesemne, atât lucrurile

* Luca 2, 34 (n. trad.).

Înspăimântătoare care se petrec în jurul nostru, cât şi protecția, poate temporară, de care ne bucurăm, o importantă şcoală de gândire a hotărât să explice totul prin fantasmă.

Fie şi fantasma lapidării. Dar atunci le pun o întrebare eminenților noştri psihanalişti: oare aceeaşi fantasmă apare şi în societățile care practică lapidarea şi în cele care nu o practică? Poate că posedatul le-a spus concitadinilor săi: „Nu-i nevoie să mă tratați aşa cum intenționați s-o faceți, nu-i nevoie să mă lapidați; eu însumi mă însărcinez să duc la îndeplinire

sentința voastră. Pedeapsa pe care mi-o aplic eu singur depăşeşte în oroare tot ce visați voi să-mi faceți.”

De reținut caracterul mimetic al acestei conduite. Ca şi cum ar căuta să nu fie expulzat şi lapidat de-adevărat, demonizatul se expulzează şi se lapidează el însuşi; mimează spectaculos toate etapele supliciului la care societățile din Orientul Mijlociu îi supuneau pe cei pe care îi socoteau definitiv pângăriți, pe criminalii irecuperabili. Totul începe cu o hăituire, continuă cu lapidarea şi sfârşeşte cu moartea; iată de ce demonizatul sălăşluieşte în morminte.

Trebuie că Gherghesenii pricep întrucâtva reproşul ce li se face, altfel nu s-ar purta aşa cum se poartă cu acela care le face acest reproş. Violența lor temperată e o asigurare ineficientă. „Ba nu, răspund ei, nu vrem să te lapidăm, ci dorim să te păstrăm alături de noi. Nici o ostracizare nu te amenință.” Din nefericire, asemenea tuturor celor care se simt acuzați pe nedrept, însă de o manieră totuşi verosimilă, Gherghesenii îi dau asigurări în mod violent, îl încredințează de buna lor credință prin violență, spo-rindu-i astfel spaima celui posedat. Dovadă că pe undeva sunt conştienți de propria lor contradicție stau lanțurile acelea niciodată îndeajuns de solide ca să convingă victima de bunele lor intenții în ceea ce o priveşte.

Violența Gherghesenilor nu-i menită să-1 liniştească pe de-monizat, şi reciproc: violența celui posedat îi nelinişteşte pe Ghergheseni. Ca întotdeauna, fiecare pretinde că pune capăt violenței printr-o violență ce s-ar voi definitivă, dar care perpetuează în fapt caracterul circular al procesului. Există o vizibilă simetrie a tuturor acestor extravaganțe, automutilarea şi goana printre morminte pe de o parte, grandilocventele lanțuri de cealaltă, între victimă şi călăii săi e un soi de complicitate destinată să perpetueze echivocul unui joc evident necesar echilibrului întregii comunități a Gherghesenilor.

Posedatul se autolapidează pentru a le reproşa Gherghesenilor violența lor. Gherghesenii îi întorc reproşul, şi i-1 întorc cu o violență care amplifică violența posedatului şi confirmă, într-o oarecare măsură, acuzația şi contra-acuzația care circulă la nesfârşit în sistem. Posedatul îi imită pe acei Ghergheseni care obişnuiesc să-şi lapideze victimele, dar şi Gherghesenii îl imită, la rându-le, pe demonizatul desprins din rândurile lor. Intre aceşti persecutori persecutați şi acest persecutat persecutor există un raport de dubluri şi de oglinzi, deci un raport reciproc de antagonism mimetic. Nu e raportul dintre cel lapidat şi cei care-1 lapidează, dar e aproape acelaşi

lucru, fiindcă de o parte avem parodia violentă a lapidării, iar de cealaltă denegarea ei nu mai puțin violentă, adică o variantă de expulzare violentă care vizează acelaşi scop ca toate celelalte, inclusiv lapidarea.

Nu-s oare eu însumi posedat dacă am ajuns să-mi găsesc dublurile şi mimetismul într-un text care nu vorbeşte decât despre demoni? Nu cumva dorința de a supune Evangheliile sistemului meu şi de a face din acest sistem filosofia Evangheliilor înseşi mă determină, cu un bobârnac, să-mi reintroduc aici explicația preferată?

Cred că nu, dar dacă greşesc invocând dublurile mimetice în contextul demonilor din ținutul Gherghesenilor, eroarea pe care o comit nu-mi aparține în exclusivitate; o împarte cu mine cel puțin unul dintre evangheliști, Matei, care ne propune, încă de la începutul miracolului, o variantă semnificativă. Matei îl înlocuieşte pe demonizatul unic din Evangheliile după Marcu şi Luca cu doi demonizați absolut identici, pe care îi pune să vorbească în locul demonului – al celor doi demoni – de care aceştia trebuie că sunt, în principiu, posedați.

Nimic nu sugerează aici existența unei surse diferite de aceea a lui Marcu, e vorba mai degrabă de o tentativă explicativă, aproape că-mi vine să spun de o tentativă de demistificare a temei demonice în general. Se întâmplă adesea ca, în textele de tipul celui despre Ghergheseni, Matei să se disocieze de Marcu, fie suprimând un detaliu ce i se pare inutil, fie dând o turnură mai explicativă temelor pe care le reține, pentru a valorifica simultan şi tema şi propria sa explicație. Un astfel de exemplu am avut deja în uciderea lui Ioan Botezătorul. Schimbul de întrebări şi răspunsuri care, la Marcu, sugerează enigmatic transmiterea mimetică a dorinței de la mamă la fiică, e înlocuit de Matei prin formula „îndemnată fiind de mama sa”.

Cred că Matei face şi aici cam acelaşi lucru, dar sub o formă mai îndrăzneață. Vrea să sugereze ceea ce am aflat noi înşine în cursul lecturilor precedente. Posedarea nu este un fenomen individual, ci efectul unui mimetism exacerbat. Există întotdeauna cel puțin doi oameni care se posedă reciproc, fiecare ca sminteală a celuilalt, model-obstacolul său. Fiecare este demonul celuilalt; iată de ce la Matei, în prima parte a povestirii, demonii nu se disting efectiv de cei pe care îi posedă:

Şi trecând El [Lsus] dincolo [de Marea Galileii], în ținutul Gadarenilor, L-au întâmpinat doi demonizați, care ieşeau din morminte, foarte cumpliți, încât nimeni nu putea să treacă pe calea aceea. Şi iată, au început să strige şi

să zică: „Ce ai Tu cu noi, Isuse, Fiul lui Dumnezeu? Ai venit aici mai înainte de vreme ca să ne chinuieşti?” (Mt 8, 28-29).

Dovada că Matei se străduieşte să gândească posedarea în funcție de mimetismul dublurilor şi de piatra de încercare constă într-o adăugire care nu figurează nici în textul lui Marcu, nici în cel al lui Luca: cei ce vin în întâmpinarea lui lsus, ne spune el, se prezintă astfel încât nimeni nu putea să treacă pe calea aceea. Altfel spus, sunt ființe care barează drumul, aşa cum face Petru cu lsus când vrea să-1 facă să nu apuce pe calea Patimilor. Sunt ființe care se smintesc reciproc şi îi smintesc şi pe cei din preajma lor. Sminteala e întotdeauna contagioasă; rişti ca smintiții să-ți transmită dorința lor ori să te atragă, cu alte cuvinte, pe acelaşi drum cu ei pentru a deveni modelul-obstacol al tău şi pentru ca tu, la rându-ți, să te sminteşti. În Evanghelii, orice aluzie la trecerea barată, la obstacolul insurmontabil, la piatra prea grea pentru a fi dată la o parte reprezintă o aluzie la scandalul/sminteala prin care ea antrenează după sine întregul sistem.

Pentru a da seama de posedare prin mimetismul scandalului, Matei apelează la raportul mimetic minim, le ceea ce s-ar putea numi unitatea lui de bază. El încearcă să ajungă la sursa răului. E aici un gest ce rămâne de obicei neînțeles, fiindcă răstoarnă practica propriu-zis mitologică a psihologiilor şi psihanalizelor noastre. Acestea interiorizează dublul, au de fapt nevoie de un mic demon imaginar înlăuntrul conştiinței ori al inconştientului, puțin contează. Matei exteriorizează demonul în raportul mimetic real dintre doi indivizi reali.

Consider că Matei ameliorează textul miracolului într-un punct capital sau mai degrabă netezeşte calea analizării lui. Ne spune că mecanismul mimetic nu se poate declanşa în lipsa dualității, ceea ce e foarte interesant, dar, prin chiar faptul că aşează dualitatea la începutul povestirii sale, acest autor întâmpină mai apoi dificultăți în introducerea multiplicității indispensabile, totuşi, pentru desfăşurarea miracolului. E obligat să elimine fraza-cheie existentă la Marcu: Legiune este numele meu, căci suntem mulți, cea care face cel mai mult pentru celebritatea textului, cu, pe parcurs, ciudata trecere de la singular la plural. Această ruptură se regăseşte, de altfel, în fraza următoare, care reproduce în stil indirect continuarea discursului pe care demonul se presupune că i-1 ține lui Isus: Şi [el] /ruga mult să nu îi trimită afară din acel ținut.

Nu mai regăsim, aşadar, la Matei şi, de altfel, nici la Luca, aflat totuşi mai aproape de Marcu, ideea esențială că demonul e o adevărată mulțime, deşi

vorbeşte ca un singur om, deşi, într-un anume fel, e unul singur. Pierzând mulțimea demonilor, Matei pierde tocmai ceea ce justifică înecul, pe care totuşi îl menține, al unei imense turme de porci. Cum s-ar spune, până la urmă pierde mai mult decât câştigă. S-ar zice chiar că e conştient de eşecul său şi, drept urmare, scurtează tot finalul acestui miracol.

Ca toate izbânzile de geniu ale lui Marcu, asemenea întrebării adresate de Salomeea mamei sale: „Ce să cer'?”, acea juxtapunere a singularului şi pluralului în aceeaşi frază poate să treacă drept un soi de stângăcie sintactică, eliminată la Luca, în general mai abil şi mai corect decât Marcu în mânuirea limbii:

Iar el a zis: „Legiune.” Căci demoni mulți intraseră în el. Şi-L rugau pe El [pe Isus] să nu Ie poruncească să meargă în adânc (Le 8, 30-31).

În comentariul său la Marcu, Jean Starobinski desprinde conotațiile negative ale cuvântului Legiune. Trebuie să vedem în ci „multiplicitatea războinică, trupa ostilă, armata de ocupație, pe invadatorul roman şi poate chiar pe cei care l-au răstignit pe Cristos”. Criticul are dreptate când arată că mulțimea joacă un rol însemnat nu doar în povestea demonizatului, ci şi în textele situate imediat înainte sau imediat după aceasta. Însăşi vindecarea posedatului se prezintă ca o luptă singulară dintre Isus şi demon, dar atât după, cât şi înainte de ea, Isus e permanent înconjurat de mulțime. E mai întâi mulțimea galileeană pe care ucenicii o lasă în urma lor ca să se îmbarce împreună cu Isus. O dată reîntors, Isus va regăsi această mulțime. În ținutul Gherghesenilor, nu sunt numai mulțimea demonilor şi mulțimea porcilor, ci şi mulțimea Gherghesenilor sosiți cu mic, cu mare, atât din cetate, cât şi de la fermele apropiate. Citându-1 pe Kierkegaard, cu „mulțimea înseamnă minciună”, Starobinski notează că, în Evanghelii, răul se află întotdeauna înspre partea pluralității şi a mulțimii.

Între comportamentul Galileenilor şi cel al Gherghesenilor există, cu toate acestea, o deosebire remarcabilă. Asemenea locuitorilor Ierusalimului, mulțimea galileeană nu se teme de miracole. Într-o clipită, ea se poate întoarce împotriva taumaturgului, dar pentru moment se agață de el ca de un salvator. Bolnavii curg puhoi de pretutindeni. În spațiul iudaic, toată lumea e avidă de miracole şi de semne. Fiecare vrea fie să beneficieze personal de ele, fie să-i facă pe alții beneficiarii lor, fie, mai simplu, să fie doar spectator, să asiste la neobişnuitul eveniment ca la o piesă de teatru, adesea mai curând extraordinară decât edificatoare.

Gherghesenii au o reacție diferită. Văzându-1 pe cel demo-nizat şezând jos, îmbrăcat şi întreg la minte, el care avusese legiune de demoni, îi cuprinde spaima. Află, de la paznicii turmei, cum a fost cu demonizatul şi despre porci. Departe de a le potoli temerile şi de a le stârni entuziasmul ori cel puțin curiozitatea, relatarea le sporeşte angoasa. Oamenii locului îi cer lui Isus să plece, iar Isus le dă satisfacție fără să mai adauge nimic. Omul pe care 1-a tămăduit vrea să-1 urmeze, dar el îi porunceşte să rămână printre ai săi. Isus se îmbarcă în tăcere, pentru a reveni pe teritoriul iudaic.

Nu a avut loc nici o predică, nici o veritabilă comunicare, fie şi ostilă, cu oamenii aceia. Din câte se pare, întreaga populație locală cere într-un glas plecarea lui Isus. Ai impresia că Gherghesenii sosesc în perfectă ordine. Nu seamănă cu acea mulțime fără păstor care-i stârneşte îndeobşte mila lui Isus. Ei formează o comunitate diferențiată, căci locuitorii de la țară sunt deosebiți de cei de la oraş. Se informează pe îndelete, iar hotărârea prin care îi cer lui Isus să plece este una bine cumpănită. Nu reacționează la miracol nici prin adulație isterică, nici prin ura îndurată de Isus în timpul calvarului, ci printr-un refuz net lipsit de orice şovăială. Nu vor să aibă nimic de-a face cu Isus şi cu ceea ce reprezintă el.

Pe Ghergheseni, pieirea turmei lor nu-i afectează din rațiuni mercantile. E evident că înecarea porcilor îi tulbură mai puțin decât înecarea demonilor. Ca să înțelegem despre ce-i vorba, se cuvine remarcat faptul că acestui ataşament al Gherghesenilor față de demonii lor îi corespunde ataşamentul demonilor față de Gherghesenii lor. Legiune nu se teme cine ştie ce să-şi schimbe locul, cu condiția să i se permită să rămână în ținut. Şi/ruga mult să nu-i trimită afară din acel ținut. Cum demonii nu se pot lipsi de un lăcaş viu, ei doresc să posede pe altcineva, de preferință o ființă umană sau, în lipsa ei, un animal, în cazul de față turma de porci. Modestia cererii arată că demonii nu îşi fac iluzii. Solicită ca pe o favoare dreptul de a se instala în acele animale respingătoare: altfel spus, n-au încotro. Ştiu că au de-a face cu un adversar puternic. Mulțumindu-se cu puțin, socotesc ei, vor avea o şansă în plus să fie tolerați. Pentru ei, esențial e să nu fie expulzați complet şi definitiv.

Legătura reciprocă dintre demoni şi Ghergheseni nu face decât să reproducă, pe un alt plan, socot eu, ceea ce analiza noastră a scos la iveală cu privire la raporturile dintre posedat şi aceiaşi Ghergheseni. Aceştia din urmă nu se pot lipsi de cel dintâi şi reciproc. Ca să descriu aceste raporturi, m-am referit simultan la ritual şi la patologia ciclică. Nu cred ca îmbinarea

să fie fantezistă. Degenerând, ritualul îşi pierde claritatea. Expulzarea nu este netă, iar ţapul ispăşitor – demonizatul – revine în cetate în intervalul dintre crize. Totul se amestecă şi nimic nu se termină vreodată. Ritul tinde să recadă acolo de unde a ieşit, în raporturile de dubluri mimetice, în criza nediferenţiată. Violenţa fizică tinde să cedeze locul violenţei nefatale, dar indecidabile şi interminabile a raporturilor psihopatologice.

Această tendinţă nu merge totuşi până la nediferenţiere totală. Rămâne suficientă diferenţă între expulzatul voluntar şi Gherghesenii care refuză să-1 expulzeze, destulă dramă reală în fiecare repetiţie pentru ca manejul înfăţişat de textul nostru să păstreze o oarecare eficienţă cathartică. Dezagregarea totală se pregăteşte, dar deocamdată nu s-a produs. De aceea societatea Gherghesenilor e ceva mai structurată decât mulţimile din Galileea ori Ierusalim. În cadrul sistemului există întotdeauna deosebiri, între oraş şi sat, spre exemplu, şi ele se manifestă în cazul de faţă prin reacţia potolit negativă faţă de succesul terapeutic al lui Isus.

Starea acestei societăţi nu e strălucită, e chiar foarte deteriorată, dar, nefiind întru totul disperată, Gherghesenii înţeleg să-şi menţină cu orice preţ fragilul lor stătu quo. Ei mai formează încă o comunitate în accepţia dintotdeauna, un sistem ce se perpetuează de bine-de rău prin procedee sacrificiale mult degenerate, dacă e să judecăm după ce vedem că a mai rămas din ele, dar care se dovedesc totuşi preţioase şi chiar de neînlocuit căci, după toate aparenţele, resursele sunt pe sfârşite.

Comentatorii ne spun că Isus îi lecuieşte pe demonizaţi prin mijloace clasice de tip şaman ic. Aici, spre exemplu, îl sileşte pe duhul necurat să-şi dezvăluie numele; dobândeşte deci asupra lui acea putere pe care societăţile primitive o leagă adesea de manipularea numelui propriu. Nimic excepţional în asta, la drept vorbind. Şi, de altfel, nu acest lucru ar vrea textul să ni-1 sugereze. Dacă faptele lui Isus nu conţin nimic extraordinar, atunci Gherghesenii n-ar avea nici un motiv să se teamă. Au cu siguranţă vindecătorii lor, care procedează conform metodelor pe care modernii pretind a le regăsi în practica lui Isus. Dacă Isus n-ar fi decât un medicine man mai eficient decât alţii, aceşti oameni de treabă ar trebui să se simtă încântaţi şi nu terorizaţi. L-ar implora pe Isus să rămână şi nu să plece.

Această frică a Gherghesenilor nu este oare o amplificare retorică? Nu cumva e lipsită de conţinut, menită doar a face mai impresionantă isprava lui Mesia? Nu cred. Căderea în mare a turmei demonizate se prezintă identic la cei trei evanghelişti sinoptici. Şi turma s-a aruncat de pe ţărmul

înalt în mare. Țărmul apare şi la Matei şi la Luca. Pentru ca el să fi fost înalt, trebuie ca porcii să se fi aflat pe un fel de promontoriu. Conştienți de acest fapt şi pentru a putea introduce în scenă povârnişul, Marcu şi Luca plasează aceste animale pe un munte. Matei nu pomeneşte muntele, dar păstrează țărmul înalt. Acesta-i, aşadar, elementul ce reține atenția evangheliştilor. El amplifică înălțimea de la care se produce căderea. Cu cât porcii vor cădea mai de sus, cu atât scena va fi mai frapantă. Dar Evangheliile nu se sinchisesc de pitoresc şi nu pentru efectul vizual introduc ele această pantă. Se poate invoca şi o rațiune funcțională. Distanța ce trebuie parcursă în cădere liberă înainte de a atinge suprafața apei garantează dispariția definitivă a turmei porcine; ea nu va mai avea şansa de a se salva şi de a reveni la mal înotând. Perfect adevărat; țărmul abrupt se dovedeşte necesar economiei realiste a scenei, dar nici realismul nu constituie preocuparea de căpătâi a Evangheliilor. Altceva e la mijloc, cu adevărat esențial.

Cei familiarizați cu texte mitologice şi religioase recunosc sau ar trebui să recunoască imediat această temă a povârnişului. Asemenea lapidării, căderea din înaltul falezei are conotații colective, rituale şi penale-18. E o practică socială extrem de răspândită în lumea antică, precum şi în societățile zise primitive, un mod de imolare sacrificială care se diferențiază mai târziu în mod de execuție capitală. La Roma, e principiul stâncii Tarpeiene. În universul grec, sacrificarea periodică a pharmakos-ulni ritual se petrecea uneori în felul acesta, în special la Marsilia. Nefericitul era constrâns să se arunce în mare de la o asemenea înălțime, încât inevitabil murea.

Textul nostru conține, de o manieră aproape explicită, două moduri de ucidere rituală: lapidarea şi căderea din înaltul falezei. Există asemănări între ele. Toți membrii colectivității pot şi trebuie să lovească victima cu pietre. Toți membrii colectivității pot şi trebuie să înainteze simultan spre condamnat şi să-1 împingă spre marginea falezei, pentru a nu-i lăsa altă soluție decât moartea. Asemănările nu se opresc la caracterul colectiv al execuției. Toată lumea participă la nimicirea blestemului, dar nimeni nu intră în contact direct, fizic, cu el. Nimeni nu riscă să fie pângărit. Doar grupul este responsabil. Indivizii împărtăşesc cu toții acelaşi grad de nevinovăție şi responsabilitate.

Se constată lesne că la fel se întâmplă cu toate celelalte moduri tradiționale de execuție, în special cu toate formele de expunere a condamnatului, din

care o variantă o constituie crucificarea. Teama superstițioasă de contactul fizic cu victima nu trebuie să ne ia ochii cu privire la faptul că aceste tehnici de execuție rezolvă o problemă esențială în societățile cu sistem judiciar precar sau inexistent, societăți pătrunse încă de duhul răzbunării personale şi, în consecință, confruntate frecvent cu amenințarea unei interminabile violențe în interiorul comunității.

Modurile acestea de execuție nu oferă nici o cale de satisfacere poftei de răzbunare, dat fiind că elimină orice deosebire între rolurile individuale. Persecutorii acționează toți în acelaşi fel. Oricine visează să se răzbune e obligat să se răfuiască mai întâi cu întreaga colectivitate. E ca şi cum puterea statală, încă inexistentă în tipul de societate în cauză, ar începe să se manifeste temporar, însă la modul real şi nu doar simbolic, în acele forme violente ale unanimității.

Aceste moduri colective ale execuției capitale răspund aşa de bine nevoii pe care tocmai am definit-o, încât, pentru început, e greu de imaginat că apariția lor în colectivitățile umane ar fi avut loc spontan. Sunt prea bine adaptate scopului lor, pare-se, pentru a nu fi fost gândite înainte de a fi puse în practică. Avem mereu de-a face aici fie cu iluzia modernă a funcționalismului, care crede că nevoia creează organul, fie cu iluzia mai veche a tradițiilor religioase înseşi, care desemnează mereu un soi de legiuitor primordial, o ființă de o înțelepciune şi de o autoritate supraomeneşti, care ar fi. Înzestrat comunitatea cu toate instituțiile ei fundamentale.

În realitate, lucrurile trebuie să se fi petrecut altfel. E absurd să consideri că o problemă precum cea de care ne ocupăm noi a trecut printr-o fază teoretică înainte de a fi rezolvată în practică. Dar o asemenea absurditate se dovedeşte imposibil de evitat atâta vreme cât nu deținem soluția anterioară problemei, atât timp cât nu vedem ce tip de soluție a putut să preceadă problema. Nu poate fi vorba, bineînțeles, decât de un efect spontan de țap ispăşitor. La paroxismul mimetismului conflictual, polarizarea asupra unei victime unice poate deveni atât de puternică, încât toți membrii grupului se întrec în a lua parte la uciderea ei. Acest tip de violență colectivă va tinde spontan spre formele de execuție unanime, egalitare şi de la distanță pe care le-am definit mai sus.

Înseamnă oare ca marii legislatori primordiali de care pomenesc atâtea tradiții religioase să nu fi existat niciodată? Nici vorbă. Se cuvine ca tradițiile primitive să fie luate totdeauna în serios, mai ales când se

aseamănă. Marii legiuitori au existat, dar niciuna din legile ce li se atribuie n-a fost promulgată în timpul vieții lor. Ei sunt, absolut evident, totuna cu țapii ispăşitori a căror ucidere izbutită e scrupulos imitată, recopiată şt desăvârşită în rituri, datorită efectelor ei reconciliatoare. Efectele sunt reale, fiindcă respectiva crimă aduce deja cu tipul de execuție capitală care derivă din ea şi care reproduce aceleaşi efecte, pune capăt răzbunării. Ea pare să țină, deci, de o înțelepciune mai mult decât omenească şi nu poate fi atribuită decât țapului ispăşitor sacralizat, asemenea tuturor instituțiilor derivate din mecanismul victi-mar. Legiuitorul suprem reprezintă însăşi esența țapului ispăşitor sacralizat.

Un exemplu de țap ispăşitor legislator este Moise. Bâlbâială lui reprezintă un insemn victimar. Există în el urme de culpabilitate mitică: uciderea egipteanului, greşeala ce atrage interdicția de a intra pe Pământul făgăduinței, răspunderea ce-i revine pentru cele zece plăgi din Egipt, ce sunt în fapt molime nedife-rențiatoare. Sunt prezente toate stereotipurile persecuției, cu excepția crimei colective, dar ea poate fi regăsită, ca şi în cazul lui Romulus, în marginile tradiției oficiale. Freud nu a greşit luând în serios zvonul uciderii colective a lui Moise.

Dar să revin la demonii din ținutul Gherghesenilor. E oare rațional să introducem lapidarea şi execuția din înaltul falezei în explicarea acestui text? E oare rațional să asociem aceste doua moduri de execuție? Eu cred că da; contextul ne îndeamnă s-o tăcem. Lapidarea figurează pretutindeni în Evanghelii şi în Faptele Sfinților Apostoli. Am amintit-o deja pe femeia adulteră salvată de Isus. Cel dintâi martir. Ştefan, e lapidat. Însuşi calvarul eristic e precedat de mai multe tentative de lapidare. Există de' asemenea, fapt extrem de semnificativ, şi o încercare eşuată de a-1 arunca pe Isus din înaltul unei faleze.

Scena se petrece la Nazaret. Isus e rău primit în oraşul copilăriei sale; nu poate face acolo nici un miracol. Predica rostită în sinagogă îi scandalizează pe ascultătorii săi. Părăseşte locul fără probleme, deşi Luca e singurul dintre evanghelişti care ne spune altceva:

Şi toți. În sinagogă, auzind acestea, s-au umplut de mânie. Şi sculându-se, L-au scos afară din cetate şi L-au dus până pe sprânceana muntelui, pe care era zidită cetatea lor, ca să-L arunce în prăpastie; iar El, trecând prin mijlocul lor, S-a dus (Le 4. 28-30).

Trebuie să vedem în acest episod o prefigurare şi, în consecință, o vestire a Patimilor. Prezența lui demonstrează că Luca, şi cu siguranță şi ceilalți

evangheliști, consideră căderea din înaltul falezei, ca şi lapidarea, drept un echivalent al răstignirii. Ei înțeleg importanța acestei echivalențe. Cum toate formele crimei colective semnifică acelaşi lucru, tocmai acea semnificație o revelează Isus şi Patimile lui. Ceea ce contează e această dezvăluire şi nu localizarea reală a unui povârniş sau a altuia. După spusele celor ce cunosc Nazaretul, oraşul şi împrejurimile sale nu se pretează deloc rolului pe care vrea să li-1 atribuie Luca. Nici urmă de „sprânceana" vreunui munte.

Această neconcordanță geografică nu a scăpat vigilenței istorico-pozitiviste. Critica nu şi-a precupețit comentariile sardonice. Din păcate, n-a împins niciodată curiozitatea până la a-şi pune întrebarea de ce Luca înzestrează Nazaretul cu o faleză în realitate inexistentă. Profesorii pozitivişti erau destul de naivi din fire. Universul lor era ca un vast examen de istorie şi de geografie la care picau sistematic Evangheliile, crezând că prin aceasta le „refutează" o dată pentru totdeauna, că fac dovada neruşinatei înşelăciuni pe care ele au regizat-o. Asta era de-ajuns ca să-i facă fericiți.

Evangheliile sunt mult prea interesate de diversele variante ale morții colective ca să se mai preocupe şi de topografia 'Nazaretului. Adevăratul obiect al preocupării lor îl reprezintă autolapidarea demonizatului şi căderea porcilor de pe țărmul înalt.

Dar aici, cel care sare de pe faleză nu este țapul ispăşitor, nici o victimă unică ori un mic număr de victime, ci mulțimea demonilor, cei două mii de porci demonizați. Raporturile obişnuite sunt inversate. Mulțimea ar fi trebuit să rămână pe culme şi să precipite victima în prăpastie; la Ghergheseni, mulțimea e aceea care face saltul în gol, iar victima este salvată.

Tămăduirea din ținutul Gherghesenilor inversează schema universală a violenței fondatoare din toate societățile din lume. Inversarea aceasta se produce neîndoios în unele mituri, fără să aibă însă aceleaşi caracteristici; ea sfârşeşte întotdeauna prin restaurarea sistemului ce tocmai a fost distrus ori prin instaurarea unui nou sistem. Cu totul altfel se petrec lucrurile aici; înecarea porcilor demonizați are un caracter definitiv; e un eveniment lipsit de urmări, excepție făcând, desigur, beneficiarul miraculoasei tămăduiri.

Textul nostru vrea să sugereze o diferență nu de grad, ci de natură între miracolul înfăptuit de Isus şi vindecările obişnuite. Iar această diferență de natură corespunde efectiv unui întreg ansamblu de date concordante. Este

ceea ce comentatorii moderni nu par să observe. Aspectele fantastice ale miracolului par prea gratuite ca să rețină atenția vreme îndelungată. Unii văd doar nişte vechi refrene magice în cererea pe care demonii i-o adresează lui Isus, în replierea lor dezordonată spre turma de porci şi prăbuşirea acesteia. In realitate, tratarea acestor teme este excepțională şi ea corespunde riguros cu ceea ce necesită în acest punct revelarea mimetismului victimar, ținând cont de stilul ansamblului, care rămâne demonologie.

La rigoare, demonii acceptă să fie expulzați, cu condiția să nu fie trimişi afară din acel ținut. Aceasta vrea să însemne, cred eu, că exorcismele obişnuite nu sunt altceva decât deplasări locale, schimburi şi substituții ce se pot produce oricând în interiorul unei structuri fără să aducă modificări apreciabile, fără să compromită dăinuirea ansamblului.

Vindecătorii tradiționali exercită o acțiune reală, dar limitată în măsura în care nu ameliorează starea unui individ X decât în detrimentul unui alt individ Y sau viceversa. In limbaj demonologie, aceasta înseamnă că demonii au ieşit din X şi au intrat în Y. Vindecătorii modifică anumite raporturi mimetice, însă micile lor manevre nu ajung să compromită echilibrul sistemului, care rămâne neschimbat. Seamănă puțin cu remanierile ministeriale într-o echipă guvernamentală obosită. Sistemul se păstrează şi el trebuie să se definească nu doar ca un sistem al oamenilor, ci ca unul al oamenilor şi al demonilor lor.

Tocmai acest sistem complet se vede amenințat prin vindecarea posedatului şi înecarea concomitentă a Legiunii. E lucrul care-i neliniştişte pe Ghergheseni, o dată ce l-au ghicit. Demonii îl înțeleg încă şi mai bine, dovedindu-se sub acest aspect mai lucizi decât oamenii, ceea ce nu-i împiedică să se arate orbi şi lesne de păcălit sub alte aspecte. Departe de a fi pur imaginare şi fanteziste, aşa cum îşi închipuie spiritele mediocre, temele acestea sunt bogate în semnificații. Însuşirile atribuite demonilor corespund riguros particularităților adevărate ale acelei stranii realități pe care Evangheliile îi fac întrucâtva s-o întrupeze, şi anume dezîntruparea mimetică. Pe măsură ce dorința devine frenetică şi demonică, propriile ei reguli îi scapă tot mai puțin, însă această luciditate nu micşorează cu nimic aservirea ei. Marii scriitori prețuiesc şi valorifică acest paradox. Dostoievski împrumută de la demonii din ținutul Gherghesenilor nu numai titlul romanului său, Demonii, ci şi sistemul raporturilor dintre personaje şi dinamismul abisului care înghite sistemul.

Demonii încearcă să „negocieze” cu Isus, aşa cum fac cu vindecătorii locali. Ei tratează de la egal la egal cu cei ale căror putință sau neputință nu se deosebesc deloc de ale lor. Negocierea cu Isus e mai mult aparentă decât reală. Călătorul acesta nu e inițiatul nici unui cult local; nimeni din comunitate nu 1-a mandatat. Nu trebuie să facă vreo concesie pentru a obține de la demoni eliberarea celui posedat. Lipsită fiind de orice efect durabil, permisiunea pe care le-o acordă de a intra în porci rămâne fără urmări. E de-ajuns ca Isus să se arate undeva, pentru ca locul să se curățe de demoni şi rânduiala inevitabil demonică a oricărei societăți să fie amenințată. Demonii nu pot face față prezenței lui. Agitația lor devine extremă, trec prin scurte convulsii agonice, după care tind să se dezintegreze complet. Acest inevitabil curs al lucrurilor ni-1 înfățişează momentul paroxistic al miracolului din ținutul Gherghesenilor.

În toate marile derute, manevrele finale devin instrumentul perfect al dezastrului. E dubla semnificație pe care textul nostru izbuteşte să o confere negocierii dintre taumaturg şi demoni. Tema aceasta, deşi împrumutată din practicile şamanilor şi ale altor tămăduitori, nu-i aici decât un vehicul pentru nişte semnificații care o depăşesc.

În prezența lui Isus, demonii speră să se poată menține măcar la periferia universului în care tronau până de curând, în cele mai respingătoare cotloane ale acestuia. De fapt, în tentativa de a se pune la adăpost de abisul care-i amenință, demonii se îndreaptă de bunăvoie spre el. Cuprinşi de panică, hotărăsc la repezeală, în lipsă de ceva mai bun, să se preschimbe în porci. Aceasta aduce în mod bizar cu ce se întâmplă cam peste tot. Dar chiar transformați în porci, asemenea tovarăşilor lui Ulise, demonii nu pot rezista. Înecul înseamnă pieirea definitivă, el împlinind cele mai rele temeri ale hoardei supranaturale, acelea de a fi expulzată din acel ținut. Aceasta este expresia folosită de Marcu* şi ea se dovedeşte prețioasă, căci duce la conştientizarea naturii sociale a mizei, a rolului pe care-1 joacă demonicul în ceea ce unii numesc „simbolistică”. Nici textul lui Luca nu e rău. Înfățişându-ni-i pe demoni cum îl imploră pe Isus să nu-i trimită pentru totdeauna în adânc, această Evanghelie exprimă şi mai bine nimicirea definitivă a demonicului, adică semnificația majoră a textului, aceea care explică reacția Gherghesenilor înşişi. Aceşti nefericiți presimt că precarul lor echilibru stă pe demonic, adică pe genul de acțiuni ce au loc periodic între ei şi acel soi de celebritate locală care a devenit posedatul din ținutul lor.

* în Evanghelia folosită de Rene Girard (n. trad.).

Nu există nimic în posedare care să nu fie rezultatul unui mimetism frenetic. E ceea ce sugerează, am mai spus-o, varianta lui Matei, care pune doi posedați nediferențiați, deci mimetici, în locul demonizatului solitar din celelalte două Evanghelii sinoptice. Textul lui Marcu exprimă în fond acelaşi lucru, într-un fel mai puțin vădit, dar mai esențial, mai puțin vădit tocmai pentru că eslc mai esențial, înfățişându-ni-1 pe unicul său personaj ca fiind posedat de un demon în acelaşi timp unic şi multiplu, singular şi plural. Asta înseamnă că posedatul nu e doar posedatul unuia singur, după cum sugerează Matei, ci al tuturor celorlalți ce sunt simultan unul şi mai mulți, altfel spus ca unii ce formează o societate în înțelesul uman al termenului, sau, dacă preferați, în accepție demonică, o societate fondată pe expulzarea colectivă. Tocmai acest aspect îl imită posedatul. Demonii arată după chipul şi asemănarea grupului uman, a cărui imago sunt, fiindu-i imitativ. Ca şi societatea Gherghesenilor în finalul textului nostru, societatea demonilor posedă la început o structură, un fel de organizare; ea este unitatea multiplului: Legiune este numele meu. căci suntem mulți. Aşa cum, în final, se ridică un glas care vorbeşte în numele tuturor Gherghesenilor, la început se ridică un glas pentru a vorbi în numele tuturor demonilor. Iar cele două glasuri spun, în realitate, acelaşi lucru. Dat fiind că între Isus şi demoni orice coexistență e cu neputință, a-1 ruga pe acesta să nu-i alunge pe demoni, atunci când eşti demon, şi a-1 ruga să părăsească ținutul, când eşti Gherghesean, reprezintă absolut acelaşi lucru.

Proba esențială a ceea ce susțin eu – identitatea dintre demoni şi Gherghesenі – o constituie comportamentul posedatului pe perioada cât se află sub stăpânirea acelor demoni. Gherghesenii obişnuiesc să-şi lapideze victimele, iar demonii îşi silesc victima să se autolapideze, ceea ce revine la acelaşi lucru. Acest posedat arhetipal mimează o practică socială absolut fundamentală, aceea care dă literalmente naştere societății transmutând multiplicitatea mimetică cea mai atomizată în unitatea socială cea mai solidă, care este unanimitatea crimei fondatoare. Prin afirmarea unității multiplului. Legiunea simbolizează însuşi principiul social, tipul de organizare bazat nu pe expulzarea definitivă a demonilor, ci pe expulzări echivoce şi atenuate de genul celei ilustrate chiar de posedatul Gherghesenilor, expulzări ce duc în definitiv la coexistența oamenilor cu demonii.

Am spus că Legiune simbolizează unitatea multiplă a socialului şi lucrul e foarte adevărat, dar, în fraza pe bună dreptate celebră: Legiune este numele meu, căci suntem mulți, unitatea pe care o simbolizează Legiune este una aflată deja în pragul dezintegrării, fiindcă acum prevalează ordinea inversă a zămislirii sociale. Singularul care se transformă irezistibil într-un plural, în cadrul aceleiaşi fraze, semnifică recăderea unității în multiplicitatea mimetică şi acesta e cel dintâi efect al prezenței dizolvante a lui Isus. E aproape artă modernă. Eu este un altul, spune Matei. Eu sunt toți ceilalți, spune Marcu.

Oare am dreptul să identific turma de porci cu mulțimea Unsorilor? Nu mi se va reproşa că deviez Evangheliile în sensul supărătoarelor mele obsesii? Cum ar fi cu putință, din moment ce identificarea reclamată de mine figurează explicit cel puțin într-o Evanghelie, cea după Matei? Spunând aceasta, mă gândesc la un aforism extrem de semnificativ, aflat la mică distanță de episodul Gherghesenilor: nu aruncați mărgăritarele voastre înaintea porcilor, ca tiu cumva să le calce în picioare şi, întorcându-se, să vă sfâşie pe voi (Mt 7, 6).

Dar în povestirea despre Ghergheseni, linşorii sunt cei ce îndură tratamentul rezervat „în mod firesc” victimei. Ei nu sunt lapidați, asemenea posedatului, ci sar din înaltul falezei, ceea ce este acelaşi lucru. Ca să vedem în ce constă caracterul revoluționar al acestei inversări, e necesar să o mutăm într-un univers pe care umanismul nostru antibiblic îl respectă mai mult decât pe cel iudaic, universul Antichității clasice, greceşti sau romane. Să ni-1 imaginăm pe pharmakos silindu-i pe locuitorii cetății greceşti, inclusiv pe filosofi şi matematicieni, să se arunce de pe „sprânceana muntelui”. Se prăbuşesc în gol, din înaltul stâncii Tarpeiene, nu condamnatul solitar, ci maiestuoşii consuli, virtuosul Cato, solemnii jurisconsulți, procuratorii Iudeii şi întreg senatus populusque romanus. Toți aceştia dispar în abis, în timp ce sus, pe culme, ex-victima, îmbrăcată şi cu mintea întreagă, contemplă calm lanțul uimitor al căderilor în gol.

Finalul miracolului satisface o anume poftă de revanşă, dar se justifică el oare în cadrul sistemului de gândire pe care îl definesc? Nu cumva comportă o dimensiune răzbunătoare care contrazice teza mea despre absența spiritului de răzbunare în Evanghelii'?

Care altă forță îi catapultează pe acei porci în Marea Galileii, dacă nu propria noastră dorință de a-i vedea prăvălindu-se în adâncuri sau violența lui Isus însuşi? Ce anume poate îndemna o întreagă turmă să se autodistrugă

fără a fi constrânsă la aceasta de nimeni? Răspunsul este evident. E spiritul gregar, cel care îi conferă turmei caracterul de turmă, altfel spus tendința irezistibilă spre mimetism. Ajunge ca un singur porc să cadă în mare, din întâmplare sau poate printr-un accident, sub efectul unei panici stupide ori al convulsiilor provocate de invazia demonilor, pentru ca toți semenii lui să procedeze aidoma. Tendința frenetică de a-1 urma orbeşte pe celălalt se combină de minune cu proverbiala nesupuşenie a speciei. Dincolo de un anumit prag mimetic, exact acelaşi care defineşte posedarea, întreaga trupă reproduce instantaneu orice comportament ce i se pare ieşit din comun – cam cum se întâmplă cu fenomenul modei în societățile zise avansate, în sensul în care aceea a Gherghesenilor e deja foarte avansată.

E de-ajuns ca un singur animal să alunece brusc, în mod involuntar, pentru ca, iată, o nouă modă să fie lansată, moda scufundării în abisuri, care-1 va umple de entuziasm până şi pe ultimul godac. Mulțimi compacte se dislocă la cea mai mică incitare mimetică. Cu cât scopul va fi mai neînsemnat, mai futil sau, şi mai şi, fatal, cu atât vălul de mister din jurul lui va fi mai gros şi dorința pe care o va inspira – mai greu de înfrânt. Toți aceşti porci sunt pradă smintelii, deci ai unei pierderi de echilibru, arătându-se deodată preocupați şi chiar electrizați de o pierdere de echilibru şi mai radicală; acesta e gestul la care, în mod obscur, aspirau cu toții, gestul cu desăvârşire irecuperabil. Aşa că se năpustesc pe urmele „îndrăznețului novator”.

Când vorbeşte, Isus înlocuieşte aproape mereu orice blestemăție diavolească prin mimetismul smintelii. E suficient să facem la fel cu porcii Gherghesenilor şi misterul se risipeşte. Porcii aceştia sunt nişte autentici posedați prin faptul că-s mimetizați până în vârful urechilor. Dacă e absolut necesar să facem apel la referințe non-evanghelice, ele nu trebuie căutate în manualele de demonologie, nici în falsele ştiințe moderne ale instinctului, care cu amărăciune ne descoperă viitorul în sumbre poveşti cu rozătoare scandinave; prefer să mă adresez unei literaturi mai alegre şi mai profunde. Demonii sinucigaşi din ținutul Gherghesenilor sunt nişte super-oi ale lui Panurge care nici măcar n-au nevoie de un Dindenneau ca să se arunce în mare*. Problemele pe care le pune textul nostru nu duc niciodată lipsă de un răspuns mimetic şi el se dovedeşte întotdeauna cel mai nimerit.

* Aluzie la un cunoscut episod din Pantagruel de Francois Rabelais, care a dat naştere expresiei mouttms de Panurge – persoane care imită prosteşte gesturile celorlalți (n. trad.).

Capitolul XIV.

Satana dezbinat în sine xVnaliza textelor nu poate dezvălui nimic referitor la vindecările miraculoase'9. Obiectul ei nu poate fi decât limbajul descrierii lor. Evangheliile vorbesc limbajul universului lor. Par. deci, să facă din lsus un vindecător printre vindecători, protestând totodată că Mesia este altceva. Textul despre Ghergheseni le dă dreptate prin aceea că descrie nimicirea tuturor demonilor şi a universului lor, tot acela care le furnizează evangheliştilor limbajul descrierii lor, limbajul demonilor şi al expulzării acestora. E vorba aşadar de o expulzare. a expulzării înseşi, adică a resortului constitutiv al acelei lumi, e vorba invariabil de a sfârşi o dată pentru totdeauna cu demonii şi demonicul.

În câteva rare pasaje din Evanghelii, lsus recurge el însuşi la limbajul expulzării şi al demonologiei. Principalul din ele se prezintă ca o discuție purtată cu nişte interlocutori ostili. E un text capital şi el figurează în cele trei Evanghelii sinoptice. Iată-1 în versiunea cea mai bogată, aceea a lui Matei. lsus tocmai a vindecat un posedat. Mulțimea e cuprinsă de admirație, însă unii membri ai elitei religioase, farisei,, pentru Matei, „cărturari” în textul lui Maieu, socotesc suspectă această tămăduire.

Mulțimile toate se mirau zicând: „Nu este, oare. Acesta, Fiul lui David?” Fariseii însă, auzind, ziceau: „Acesta nu scoale pe demoni decât cu Beelzebul, căpetenia demonilor.”

Cunoscând gândurile lor, lsus le-a zis: „Orice împărăție care se dezbină în sine se pustieşte; orice cetate sau casă care se dezbină în sine nu va dăinui. Dacă Satana scoale pe Satana, s-a dezbinat în sine; dar atunci cum va dăinui împărăția lui? Şi dacă Eu scot pe demoni cu Beelzebul, feciorii voştri cu. cine îi scot? De aceea ei vă vor fi judecători. Iar dacă Eu cu Duhul lui Dumnezeu scot pe demoni, iată a ajuns la voi împărăția lui Dumnezeu” (Mt 12, 23-28).

E cu neputință să citeşti acest text dintr-o dată. Lectura imediată se deschide spre o lectură mediată, mai profundă. Încep prin lectura imediată. Pentru început, nu vedem în prima frază decât un principiu indiscutabil, dar banal, acela pe care îl conservă înțelepciunea popoarelor. Engleza 1-a tansformat într-un fel de dicton: Every kingdom divided against itself. shall not stand.

Fraza următoare apare mai întâi ca o aplicare a acestui principiu: Dacă Satana Scoate pe Satana, s-a dezbinat în sine; dar atunci cum va dăinui împărăția lui? Isus nu răspunde, însă răspunsul este evident. Dacă Satana e dezbinat în sine, împărăția lui nu va dăinui. Dacă fariseii sunt într-adevăr

ostili Satanei, ei n-ar trebui să-i reproşeze lui Isus că-1 expulzează pe Satana cu Satana; chiar dacă ar fi aşa, ceea ce a făcut Isus ar contribui la nimicirea finală a Satanei.

Iată acum însă o altă supoziție şi o altă întrebare: Şi dacă Eu scot pe demoni cu Beelzebul, feciorii voştri cu cine îi scot? Dacă acțiunea mea e lucrarea diavolului, atunci acțiunea voastră şi a credincioşilor voştri, a fiilor voştri spirituali, a cui lucrare este? Isus le întoarce criticilor săi propria lor acuzație: ei sunt aceia care îl scot pe Satana cit Satana, iar Isus revendică pentru sine un tip de expulzare radical diferit, o expulzare cu Duhul lui Dumnezeu: Iar dacă Eu cu Duhul lui Dumnezeu scot pe demoni, iată a ajuns la voi împărăția lui Dumnezeu.

Isus pare angajat într-o supralicitare polemică, inevitabil sterilă. Fiecare din tămăduitorii rivali se pretinde a fi singurul care practică „expulzarea cea bună", cea mai eficientă, cea mai ortodoxă, aceea care vine de la Dumnezeu, în vreme ce ceilalți o practică pe aceea care vine de la diavol. Ne aflăm într-un joc al concurenței mimetice unde fiecare îl expulzează pe celălalt, cam ca (Edip şi Tiresias, profeții rivali din CEdip rege de Sofocle. Violența este deci pretutindeni şi totul se reduce la o chestiune de forță. E şi ceea ce sugerează continuarea pasajului de mai sus şi pe care încă n-am citat-o. Raporturile dintre cele două tipuri de expulzare sunt prezentate aici cu violență caricaturală:

Cum poate cineva să inlre în casa celui lare şi să-i jefuiască lucrurile, dacă nu va lega înlâi pe cel tare şi pe urmă să-i prade casa? (Mt 12, 29).

Cel dintâi om tare, în acest caz, este diavolul, prezentat ca proprietar legitim, ori cel puțin ca primul ocupant al locuinței. Omul şi mai puternic încă şi care îl domină pe cel dintâi este Dumnezeu. Acest fel de a vedea nu-i aparține lui Isus. Dumnezeu. nu este un vulgar spărgător de case. Isus adoptă limbajul interlocutorilor săi, limbajul expulzărilor rivale, pentru ca din ele să desprindă sistemul, cel al violenței şi al sacrului. Dumnezeu este fără îndoială mai puternic decât Satana, dar dacă este astfel în sensul indicat aici, înseamnă că el nu este decât un alt Satana.

Tot la fel interpretează şi Gherghesenii strălucita ispravă săvârşită de Isus în cadrul comunității lor. Ei au acasă un om tare, Legiunea demonică. Deşi le face viața grea, acel proprietar menține totuşi un soi de ordine. Dar iată că apare Isus, ce trebuie că este şi mai tare, din moment ce-1 reduce pe omul lor la neputință. Gherghesenii se tem ca Isus să nu pună mâna pe toate

bunurile lor. De aceea îi cer răspicat să se întoarcă de unde a venit. N-au chef să schimbe un prim stăpân tiranic cu un al doilea, încă şi mai tiranic.

Isus îşi însuşeşte limbajul universului său care se dovedeşte adesea limbajul Evangheliilor înseşi. Evangheliştii nu prea ştiu ce-i cu ei. Textul lor este extrem de eliptic, poate mutilat. Cu toate acestea, Matei îşi dă seama că nu totul trebuie luat ad litteram. Cuvintele pe care tocmai le-am citat conțin o întreagă ironie ce se cuvine sesizată, o întreagă încărcătură de sens ce scapă nivelului polemic vizibil imediat, unicul, poate, pe care îl percep interlocutorii lui Isus, iar, în zilele noastre, majoritatea cititorilor. Matei îşi precedă citatul cu un avertisment semnificativ: Cunoscând gândurile lor. Isus le-a zis.

Marcu nu uzează de aceeaşi punere în gardă, însă apelează la o alta, mai revelatoare încă: ne previne că e vorba aici de o pildă sau parabolă (Mc 3, 23). Mențiune importantă, cred eu, pentru însăşi definirea discursului parabolic. E vorba de un discurs indirect care poate recurge la elemente narative, însă nu în chip necesar, din moment ce aici asemenea elemente lipsesc. Esența parabolei, potrivit uzanței evanghelice, stă în închiderea voluntară a lui Isus în reprezentarea persecutorie, în beneficiul unor indivizi care nu au altă posibilitate de înțelegere, ei înşişi fiind prizonieri ai acelei reprezentări. Isus utilizează resursele sistemului astfel încât să-i prevină pe oameni asupra a ceea ce îi aşteaptă în singurul limbaj pe care ei îl înțeleg şi, procedând astfel, dezvăluie totodată sfârşitul apropiat al respectivului sistem, precum şi incoerențele, contradicțiile interne din discursurile lor. El speră să clatine totodată sistemul în mintea auditoriului, aducându-1 pe acesta în situația să confere spuselor sale un sens secund, mai aproape de adevăr, însă mai dificil prin aceea că e străin de violența persecutorie, şi anume sensul ce revelează acea violență şi efectul de întemnițare pe care ea îl produce asupra fiecăruia dintre noi.

În lumina analizelor noastre, vedem fără dificultate că ideea existenței unui sens secund nu este iluzorie. Textul spune chiar mai mult decât tot ceea ce am degajat noi din el până acum. El rezumă esențialul rezultatelor noastre, formulează limpede principiul pe care eu însumi l-am desprins, cel al violenței care se expulzează pe ea însăşi, prin violență, pentru a fonda toate societățile umane.

La prima vedere, am spus-o mai sus, ideea că orice comunitate dezbinată în sine se îndreaptă iremediabil spre pierzanie trece drept observație

veridică, însă de o înțelepciune comună. Pentru a iniția discuția, Isus enunță o propoziție asupra căreia toată lumea se va declara de acord.

Cea de-a doua frază apare atunci ca un caz particular al celei dintâi. Ceea ce este adevărat pentru orice împărăție, pentru orice oraş, pentru orice casă, trebuie să fie adevărat şi în cazul împărăției Satanei.

Dar împărăția Satanei nu este o împărăție printre atâtea altele. Evangheliile afirmă explicit că Satana reprezintă principiul oricărei împărății. În ce fel poate întruchipa Satana acest principiu? Fiind principiu al expulzării violente şi al minciunii ce rezultă din ea. Împărăția Satanei nu este nimic altceva decât violența expulzându-se pe ea însăşi, în toate riturile şi exorcismele la care au făcut aluzie fariseii, dar şi mai aproape de origini, în acțiunea fondatoare şi ascunsă ce serveşte de model tuturor riturilor, uciderea unanimă şi spontană a unui țap ispăşitor. Cea de-a doua frază ne furnizează definiția complexă şi completă a împărăției Satanei. Ea nu enunță numai ceea ce va duce, într-o bună zi, la nimicirea Satanei, ci şi ceea ce îl izvodeşte şi îl investeşte cu putere, principiul său constitutiv. Ciudat e, bineînțeles, că principiul constitutiv şi principiul distrugerii ultime fac totuna. Pe ignoranți, aceasta are de ce să-i nedumerească, dar pentru noi nu mai există nimic care să ne nedumerească. Ştim bine că principiul dorinței mimetice, al rivalităților ei, al dezbinărilor interne cărora le dă naştere e totuna cu principiul unificării sociale, şi el mimetic, principiul țapului ispăşitor.

E chiar procesul care s-a derulat deja de mai multe ori sub ochii noştri. Iată de ce uciderea lui loan Botezătorul e precedată de o dispută între frați duşmani, ca la începutul a nenumărate mituri. E normal ca unul din frați să sfârşească prin a-1 ucide pe celălalt, pentru a le furniza oamenilor o normă.

Departe de a constitui simpla aplicare a unui principiu enunțat în prima frază, cea de-a doua formulează principiul căreia prima îi enunță aplicațiile. Trebuie să inversăm ordinea frazelor. Trebuie să recitim textul începând cu sfârşitul lui. Abia atunci vom înțelege de ce prima frază a rămas imprimată în memoria popoarelor. Există în ea ceva insolit care sugerează altceva dincolo de înțelepciunea comună etalată la vedere. Biblia de la Ierusalim, în traducerea din care am citat, sugerează prost acel altceva, pentru că nu repetă adjectivul inițial orice care figurează de două ori în originalul grecesc. Orice împărăție care se dezbină în sine se pustieşte; orice cetate sau casă care se dezbină. Repetarea lui orice accentuează impresia de simetrie între toate formele de comunitate menționate aici. Textul enumera toate

societățile umane, de la cea mai mare la cea mai mică, împărăția, cetatea, casa. Din motive care la început ne scapă, are grijă să nu omită niciuna din ele, iar repetarea lui orice subliniază şi mai mult această voință a cărei semnificație nu o sesizăm la nivelul înțelesului imediat. Nu e vorba, cu toate acestea, de ceva întâmplător ori de un efect stilistic fără consecință asupra sensului. Există o semnificație secundă şi ea nu trebuie să ne scape.

Ceea ce textul sugerează cu insistență e că efectiv toate împărățiile, toate cetățile şi toate casele sunt dezbinate în sine. Altfel spus, toate comunitățile umane, fără excepție, țin de acelaşi principiu simultan edificator şi distructiv enunțat în cea de-a doua frază, fiind toate exemple ale împărăției Satanei, iar împărăția Satanei, ori această împărăție a violenței, nu este un exemplu oarecare de societate, în sensul empiric folosit de sociologii noştri.

Primele două fraze se dovedesc, aşadar, mai bogate decât par a fi; în ele se concentrează o întreagă sociologie, o întreagă antropologie fundamentală. Şi asta încă nu e totul. În această lumină care începe să strălucească, se lămuresc în egală măsură şi a treia, dar mai cu seamă a patra frază, aparent cea mai enigmatică: Şt dacă Eu scot pe demoni cu Beelzebul, feciorii voştri cu cine îi scot? De aceea ei vă vor fi judecători.

Originalul grecesc nu spune adepți*ci feciori. De ce fiii spirituali, adică ucenicii, imitatorii, să devină judecătorii celor ce le-au fost învățători şi modele? Pentru judecător, cuvântul folosit e bifai; el evocă ideea de criză şi dezbinare. Sub efectul supralicitărilor mimetice, dezbinarea interioară a oricărei comunități „satanice” se exacerbează; diferența dintre violența legitimă şi violența ilegitimă se subțiază, expulzările devin reciproce; fiii reproduc şi amplifică violențele părinților, cu rezultate tot mai deplorabile pentru toată lumea; sfârşesc deci prin a înțelege ceea ce era nefast în exemplul patern şi îşi blestemă propriii părinți. Asemenea nouă, celor de azi, ei extind asupra a tot ce-i precedă judecata negativă pe care cuvântul kritai o presupune implicit.

Ideea ce pare să se desprindă dintru început din textul nostru e că există o violență divină şi că ea este, dintre toate violențele, cea mai puternică; ideea e chiar explicită, la fel ca în povestirea despre miracolul din ținutul Gherghesenilor, însă, dincolo de un anumit prag, lectura se inversează şi ne dăm seama că nu există

* Cum spune Biblia de la Ierusalim folosită de Rene Girard (n. trad.).

Câtuşi de puțin expulzare divină, sau mai curând că ea există numai pentru reprezentarea persecutorie, pentru spiritul de acuzare reciprocă, altfel spus

pentru Satana însuşi. Forța de expulzare emană totdeauna de la însuşi Satana şi Dumnezeu nu are nimic de-a face cu ea; ea se dovedeşte mai mult decât îndestulătoare pentru a pune capăt „împărăției Satanei”. Oamenii dezbinați de propriul lor mimetism, aşadar „posedați” de Satana, sunt cei care se expulzează reciproc până la extincția totală.

Dar dacă dezbinarea în sine (rivalitatea mimetică) şi expulzarea expulzării (mecanismul țapului ispăşitor) nu sunt doar principii ale dezmembrării societăților umane, ci şi principii ale constituirii acestora, de ce oare Isus nu ține cont deloc de acest ultim aspect în niciunul din finalurile frazelor sale, finaluri vestind numai distrugere, pur apocaliptice? Nu m-oi fi înşelat oare crezând că reperez în acest text paradoxul violenței mimetice, sursă de ordine nu mai puțin decât sursă de dezordine1? Oare să nu fie textul la fel de grosolan polemic, inconştient mimetic şi josnic dualist pe cât o sugerează lectura imediată, aceea pe care leneşii răuvoitori o adoptă în mare grabă şi nu caută s-o depăşească?

Satana nu a încetat niciodată, se pare, să-1 expulzeze pe Satana şi nici nu există motiv să înceteze într-un viitor reperabil. Isus vorbeşte ca şi cum principiul satanic şi-ar fi epuizat puterea ordonatoare şi ca şi cum orice ordine socială de acum înainte ar trebui să sucombe propriei sale dezordini. Principiul ordinii figurează în primele două fraze invocate, însă doar ca simplă aluzie, prin intermediul unui efect de stil, de parcă ar fi vorba de un lucru mai mult sau mai puțin revolut, condamnat de goana spre distrugere care constituie unicul mesaj explicit al situației, singurul accesibil majorității cititorilor.

Semnificația de ordine e cât se poate de prezentă, dar tocmai această prezență determină caracterul propriu-zis vestigial al tratamentului la care este supusă. De ce? Pentru că ordinea violentă a culturii, revelată pretutindeni în Evanghelii, mai cu seamă în episodul Patimilor, dar de asemenea în toate textele pe care le-am interpretat şi finalmente în cel de față, nu poate supraviețui propriei sale revelări.

O dată revelat mecanismul fondator, mecanismul țapului ispăşitor – expulzarea violenței prin violență – devine caduc din pricina acestei revelări. Nu mai prezintă nici un interes. Evangheliile sunt interesate de viitorul pe care îl deschide omenirii această revelație, sfârşitul mecanismului satanic. Dacă țapii ispăşitori nu-i mai pot salva pe oameni, dacă reprezentarea persecuto-rie se prăbuşeşte, dacă în temnițe începe să strălucească adevărul, acestea nu sunt veşti rele, ci bunevestiri: nu există

Dumnezeu violent; adevăratul Dumnezeu nu are nimic de-a face cu violența şi nu prin intermediari îndepărtați ni se adresează el, ci în mod direct. Fiul pe care ni-1 trimite e totuna cu Domnul. Ceasul împărăției lui Dumnezeu a sunat.

Dacă Eu cu Duhul lui Dumnezeu îi scot pe demoni, iată că a ajuns la voi împărăția lui Dumnezeu. Împărăția lui Dumnezeu nu are nimic comun cu împărăția Satanei şi cu împărățiile acestei lumi, fondate pe principiul satanic al dezbinării în sine şi al expulzării. Ea nu practică nici un fel de expulzare.

Isus acceptă să-şi comenteze propria acțiune în termenii expulzării şi ai violenței, deoarece sunt singurii termeni pe care interlocutorii săi sunt capabili să-i înțeleagă. Dar o face pentru a le sugera un eveniment fără nici o legătură cu limbajul acesta. Dacă Eu cu Duhul lui Dumnezeu îi scot pe demoni, atunci curând nu va mai fi vorba nici de demoni, nici de expulzări, căci împărăția violenței şi a expulzării se îndreaptă neîntârziat spre pieire. Iată a ajuns la voi împărăția lui Dumnezeu. Cei prezenți sunt direct interpelați. Împărăția vine asemenea trăsnetului. S-a lăsat îndelung aşteptată, precum mirele fecioarelor fără minte şi al fecioarelor înțelepte, dar dintr-o dată e aici.

Împărăția lui Dumnezeu a venit pentru voi, cei ce mă ascultați în clipa aceasta, dar nu întru totul încă pentru acei Ghergheseni pe care i-am lăsat fără să le spun nimic, fiindcă n-au ajuns în stadiul în care vă aflați voi. Isus intervine numai când s-a împlinit sorocul, altfel spus când violența nu mai poate expulza violența şi dezbinarea în sine atinge punctul critic, adică punctul victimei ispăşitoare, care devine de astă dată punctul imposibilei întoarceri căci, deşi această victimă pare să readucă o ordine ancestrală şi nu pentru mult timp, în realitate o distruge o dată pentru totdeauna, fără să o expulzeze câtuşi de puțin, ci lăsându-se, dimpotrivă, expulzată de ea, şi revelându-le oamenilor misterul acestei expulzări. secretul pe care Satana n-ar fi trebuit să-1 lase să-i scape, dat fiind că pe el se sprijină dimensiunea pozitivă a puterii lui, forța ordonatoare a violenței.

Întotdeauna atent la aspectele istorice ale revelației, Matei, în povestirea despre Ghergheseni, atribuie celor doi demonizați cuvinte ce nu figurează decât în versiunea lui şi care sugerează o distanță temporală între universul supus legii şi universurile nesupuse ei: Ce ai Tu cu noi, huse. Fiul lui Dumnezeu? Ai venit aici mai înainte de vreme ca să ne chinuieşti? (Mt 8, 29).

Această plângere se dovedeşte semnificativă în contextul analizelor de față. Mulțimea Gherghesenilor, după cum am spus, nu e chiar mulțimea fără păstor căreia Isus obişnuieşte să-i țină predici. Comunitatea lor e ceva mai „structurată” şi faptul se datorează păgânismului ei. Nu se pune, bineînțeles, problema să exaltăm păgânismul în defavoarea iudaismului, ci să sugerăm numai că n-a ajuns în acelaşi punct critic al evoluției sale.

Criza ultimă care determină revelația ultimă este şi nu este una specifică. Ea se identifică, în principiu, cu uzura tuturor sistemelor sacrificiale fondate pe expulzarea „satanică” a violenței prin violență. Revelația biblică, apoi cea evanghelică fac această criză iremediabilă, atât bine, cât şi în rău. Divulgând secretul reprezentării persecutorii, ea împiedică, pe termen lung, mecanismul victimar să funcționeze şi să genereze, o dată ajuns la paroxismul dezordinii mimetice, o nouă ordine a expulzării rituale, susceptibilă să o înlocuiască pe aceea care tocmai s-a destrămat.

Mai devreme sau mai târziu, fermentul evanghelic trebuie să provoace prăbuşirea societății în care pătrunde şi a tuturor societăților analoge, chiar şi a celor ce par inițial a nu ține decât de el, societățile zise creştine, care țin într-adevăr de acest ferment, însă de o manieră ambiguă şi ca urmare a unei neînțelegeri parțiale, a unei neînțelegeri inevitabil sacrificiale, izvorâtă din asemănarea înşelătoare dintre Evanghelii şi toate chartele religioase mitologice. Casele se surpă unele peste altele, ne spune Marcu, dar surparea aceasta nu reprezintă o expulzare şi mai violentă care-ar veni de la Dumnezeu ori de la Isus, ci dimpotrivă, sfârşitul oricărei expulzări. De aceea, venirea împărăției lui Dumnezeu înseamnă distrugerea celor care nu caută decât distrugere şi împăcarea celor ce caută să se împace.

Logica împărăției care, dezbinându-se în sine, nu va dăinui, a fost întotdeauna adevărată în absolut, dar n-a fost niciodată adevărată în istoria reală, grație mecanismului ascuns al victimei ispăşitoare care i-a amânat mereu scadența, prin permanenta revigorare a diferenței sacrificiale, a expulzării violente a violenței. Iată că acum ea soseşte în realitatea istorică, mai întâi la evrei, care sunt primul auditoriu al lui Isus, şi apoi la păgâni, la Gher-ghesenii lumii moderne, care s-au purtat mereu cu Isus cam ca şi cei din Evanghelii, cu toate că se reclamă foarte oficial de la el. Se bucură văzând că nimic iremediabil nu se abate vreodată asupra comunităților lor şi sunt convinşi că au făcut dovada catastrofismului imaginar al Sfintelor Evanghelii.

O primă lectură a demonilor din ținutul Gherghesenilor ne lasă impresia că totul se întemeiază pe logica dublei expulzări. Prima expulzare nu duce niciodată la rezultate decisive, e un aranjament între demoni şi Gherghesenii lor, care se înțeleg de fapt de minune. Cea de-a doua îi aparține lui Isus şi reprezintă o veritabilă curățire prin aspirare care sfârşeşte prin a lua pe sus casa cu tot cu ocupanții ei.

Aceeaşi dublă expulzare, una interioară sistemului pe care-1 stabilizează, cealaltă exterioară şi care distruge acelaşi sistem, figurează explicit în textul pe care tocmai l-am analizat: Şi dacă Eu scot pe demoni cu Beelzebid. dacă Eu cu Duhul lui Dumnezeu scot pe demoni. O mai adâncă înțelegere arată că puterea divină nu are caracter distructiv; ea nu expulzează pe nimeni. Cel ce dezlănțuie forțele satanice, mimetismul distrugător, privându-1 de forța lui de autoreglare, este adevărul oferit oamenilor. Ambiguitatea fundamentală a Satanei atrage după sine un echivoc superficial şi explicabil al acțiunii divine. Isus aduce războiul în universul satanic dedublat tocmai pentru că, în esență, aduce pacea. Oamenii nu înțeleg ori se prefac că nu înțeleg. Textul nostru e admirabil meşteşugit ca să se adapteze simultan cititorilor care înțeleg şi cititorilor care nu înțeleg. Frazele referitoare la grupările umane dezbinate în sine şi la Satana care îl expulzează pe Satana semnifică în acelaşi timp puterea de autoreglare a mimetismului satanic şi pierderea acestei puteri. Textul nu enunță explicit identitatea dintre principiul ordinii şi cel al dezordinii, o înfăptuieşte efectiv în fraze cu dublu înțeles având o inepuizabilă putere de fascinație, fiindcă înfățişează în clar-obscur un adevăr asupra căruia nu-i nevoie să atragi prea mult atenția pentru a-1 face să funcționeze în text exact aşa cum funcționează în realitate; dacă nu-1 vedem, înseamnă că ne aflăm în universul satanic şi rămânem la nivelul primei lecturi, încredințați că există o violență divină, rivală violenței Satanei, rămânem aşadar prizonieri ai reprezentării persecutorii. Dar dacă îl vedem, înțelegem că împărăția satanică se îndreaptă spre pierzanie pentru că acest adevăr e dezvăluit şi, ca urmare, ne sustragem aceleiaşi reprezentări.

Înțelegem atunci ce e cu împărăția lui Dumnezeu şi de ce nu reprezintă ea pentru oameni un beneficiu fără contraparte. Ea nu are nimic de-a face cu instalarea unei cirezi de vaci pe o păşune pururi verde, ci îi confruntă pe oameni cu cea mai dură obligație din istoria lor. Pe lângă noi, Gherghesenii au ceva cinstit şi simpatic. Ei nu se comportă deocamdată asemenea unor

utilizatori imperioşi ai societății de consum. Ei admit că le-ar fi greu fără demoni şi țapi ispăşitori.

În toate textele pe care le-am analizat, perspectiva demono-logică subzistă, dar se şi autosubminează totodată. Pentru a-i desăvârşi deruta, e suficient să extindem puțin jurisdicția acelui skundalon a cărui teorie o dezvoltă însuşi Isus şi a cărui prodigioasă forță operatorie am constatat-o noi înşine pretutindeni. Textele pe care le-am comentat sunt reprezentative, consider eu, pentru întreg conținutul Evangheliilor sinoptice.

Spre a definitiva până la urmă deruta demonului, ajunge să orientăm textul în direcția pe care Isus însuşi o recomandă, aceea a skahdalon-ulw, şi a tot ceea ce acest termen atrage după sine, anume problematica mimetismului şi a expulzărilor sale.

Observăm astfel că nu fără temei ne avertizează Matei şi Marcu să nu luăm strict literal cel mai amplu din toate textele demonologice atribuite lui Isus. E suficient să te duci la dicționar ca să constați că distorsiunea parabolică a unui text trebuie să se reducă la ceea ce face din el un fel de concesie față de reprezentarea mitologică şi violentă, a cărei origine se află în uciderea colectivă a unui țap ispăşitor.

Să deschidem dicționarul de limbă greacă la paraballo. Sensul prim al verbului arată limpede despre ce-i vorba, căci ne trimite întocmai la crima colectivă. Paraballo înseamnă „a zvârli ceva mulțimii ca să-i potoleşti pofta de violență, de preferință o victimă, un condamnat la moarte”; fără îndoială că în felul acesta te salvezi pe tine însuți dintr-o situație critică. Pentru a împiedica mulțimea să se întoarcă împotriva lui, oratorul recurge la parabolă, adică la metaforă. Nu există discurs care să nu fie, în ultimă instanță, parabolic; într-adevăr, aceasta este esența limbajului uman, care provine pesemne din crima colectivă, dimpreună cu celelalte instituții culturale. Uneori, după parabolele cele mai percutante, mulțimea schițează o mişcare de violență căreia Isus reuşeşte să i se sustragă, căci ceasul lui încă nu a sosit.

A-i preveni pe cititori că Isus vorbeşte în parabole înseamnă să le arăți acestora distorsiunea persecutorie pentru a le oferi posibilitatea să țină cont de ea. În cazul de față, aceasta echivalează cu a-i pune în gardă contra limbajului expulzării. Nu există alternativă. A nu vedea dimensiunea parabolică a expulzării înseamnă a te lăsa înşelat de violență, a practica deci tipul de lectură asupra căruia Isus însuşi ne previne că trebuie evitat şi că e, totodată, aproape inevitabil: „Şi ucenicii, apropiindu-se de El, I-au zis: „De

ce le vorbeşti lor în pilde?„ Iar El, răspunzând, le-a zis: „Pentru că vouă vi s-a dat să cunoaşteţi tainele împărăţiei cerurilor, pe când acelora nu li s-a dat. (.) De aceea le vorbesc în pilde, că, văzând, nu văd şi, auzind, nu aud, nici nu înţeleg.„„„* în acest punct, Marcu leagă, încă şi mai strâns decât o face Matei, parabola de sistemul de reprezentare pe care Evangheliile îl combat. Pentru aceia care vieţuiesc în acest sistem, scrie el, totul se face în pilde. În consecinţă, departe de a ne scoate din acest sistem, parabola, luată ad litteram, consolidează de fapt zidurile închisorii. E şi ceea ce semnifică rândurile pe care le voi cita în continuare. Ar fi inexact ca din ele să tragem concluzia că parabola nu are drept scop convertirea auditoriului. Şi aici, Isus li se adresează ucenicilor săi: „Vouă vă e dat să cunoaşteţi tainele împărăţiei lui Dumnezeu, dar pentru cei de afară totul se face în pilde, ca uitându-se cu ochii, să nu vadă şi, auzind cu urechile, să nu înţeleagă, ca nu cumva să se întoarcă şi să li se ierte păcatele” (Mc 4, 11-12; cf. pentru italice îs 6, 9-10).

Chiar şi în textele calificate îndeobşte ca „arhaice”, credinţa în demon, deşi pare că ia amploare, tinde frecvent să se abolească. E cazul dialogului asupra expulzării pe care tocmai l-am analizat, e şi cazul miracolului din ţinutul Gherghesenilor. Această abolire scapă observaţiei noastre, dat fiind că este exprimată în limbajul contradictoriu al expulzării expulzate şi al demonului alungat. Demonul e aruncat într-un neant ce-i este întrucâtva „consubstanţial”, neantul propriei lui existenţe.

E şi ceea ce vrea să spună Isus prin expresia: Am văzut pe Satana ca un fulger căzând din cer*. În Evanghelii nu există decât o singură transcendenţă, cea a dragostei divine care triumfă asupra tuturor manifestărilor violenţei şi sacrului, revelându-le neantul. Analiza Evangheliilor dezvăluie faptul că Isus preferă limbajul skandcdon-ulu'i aceluia al demonicului, dar în ce-i priveşte pe ucenici şi pe autorii Evangheliilor, este exact invers. Să nu ne mirăm aşadar constatând un anumit decalaj între cuvintele atribuite lui Isus, aproape totdeauna fulgurante, prezentate însă într-o ordine nu totdeauna foarte coerentă, şi pasajele narative, relatările miracolelor în special, mai bine organizate sub raport literar, dar situate puţin mai jos faţă de gândirea care se desprinde din citatele directe. Toate acestea şi-ar afla explicaţia în cazul în care ucenicii ar fi fost exact aşa cum ni-i înfăţişează Evangheliile, foarte atenţi şi plini de bunăvoinţă, dar nu întotdeauna capabili să înţeleagă până la capăt ce spune şi ce face învăţătorul lor. Episodul lepădării lui Petru m-a condus deja la o

asemenea presupunere. Se poate considera că elaborarea pasajelor narative, mai mult decât transcrierea cuvintelor lui Isus, depinde nemijlocit de ucenici.

* Luca 10, ÎS: este şi titlul celui mai recent volum al lui Rene Girard, Grasset, 1999 (n. trad.).

Isus e singurul în stare să stăpânească limbajul skandalon-ului: pasajele cele mai semnificative relevă clar că amândouă limbajele se aplică aceloraşi lucruri şi ni-1 arată pe Isus pe cale să traducă logosul demonic în termeni de scandal mimetic. Lucrul acesta îl realizează celebra mustrare adresată lui Petru şi pe care am citat-o deja: Mergi înapoia Mea, satano! Sminteală [obstacol] îmi eşti; că nu cugeți cele ale lui Dumnezeu, ci cele ale oamenilor. Oare în clipa aceea Isus vede în Petru pe cel posedat de însuşi Satana, în sensul dat acestei expresii de vânătorii de vrăjitoare? Dovadă că nu-i aşa stă fraza următoare, care face din atitudinea lui Petru o manifestare tipic omenească: tu nu cugeți cele ale lui Dumnezeu, ci cele ale oamenilor.

Limbajul skandalon-ului substituie fricii de puterile infernale, frică multă vreme salutară, desigur, dar oarbă, o analiză a cauzelor care îi împing pe oameni în capcana circularității mimetice. Expunându-1 pe Isus contaminării ispititoare a propriei lui dorințe lumeşti, Petru transformă misiunea divină într-o acțiune lumească, inevitabil făcută să se ciocnească de ambițiile rivale pe care e imposibil să nu le suscite ori de care este ea însăşi suscitată, începând cu acțiunea lui Petru. Acesta îndeplineşte aşadar aici rolul de suport al Satanei, suppositus, modelul-obstacol al dorinței mimetice.

Există o corespondență riguroasă, aşa cum vedem, între ceea ce ne spun Evangheliile despre demoni şi adevărul raporturilor mimetice, aşa cum îl formulează Isus, aşa cum îl revelează unele capodopere literare din trecut sau, în zilele noastre, o analiză teoretică a respectivelor raporturi. Nu la fel stau lucrurile cu majoritatea textelor ce reflectă o credință în demoni, însă mare parte a comentatorilor contemporani nu le scrutează suficient de îndeaproape. Toate textele ilustrând genul acesta de credință li se par pătate de aceeaşi superstiție şi sunt întâmpinate cu un refuz global. Conținutul lor nu este examinat efectiv.

De fapt, Evangheliile se dovedesc superioare nu doar tuturor textelor purtând încă marca gândirii magice. Sunt superioare deopotrivă interpretărilor moderne privind raporturile umane, aşa cum ni le propun

psihologii, psihanaliştii, etnologii şi sociologii noştri, precum şi alți specialişti în ştiințele umane.

Sunt superioare nu numai în concepția mimetică, ci şi în îmbinarea de mimetism şi demonologie oferită de un text precum acela despre Ghergheseni. Am constatat deja că viziunea demo-nologică îmbrățişează unitatea şi diversitatea anumitor atitudini individuale şi sociale cu o putere ce ne rămâne inaccesibilă. Iată de ce atâția scriitori, dintre cei mai mari, un Shakespeare, un Dostoievski sau, în zilele noastre, un Bernanos, s-au văzut nevoiți să recurgă la limbajul demonului ca să se poată sustrage platitudinii ineficace a cunoaşterii pseudo-ştiințifice din epoca lor şi dintr-a noastră.

A afirma existența demonului înseamnă mai întâi a recunoaşte că între oameni lucrează o anumită forță a dorinței şi a urii, a invidiei şi a geloziei, mult mai insidioasă şi vicleană în efectele ei, mai paradoxală şi mai neaşteptată în răsturnările şi metamorfozele ei, mai complexă în consecințe şi mai simplă în principiu, şi chiar simplistă dacă vreți – demonul e în acelaşi timp foarte inteligent şi foarte prost – decât tot ce-a putut concepe, de atunci încoace, înverşunarea unor oameni în a da seamă de aceleaşi comportamente omeneşti fără intervenție supranaturală. Natura mimetică a demonului este explicită pentru că, între altele, el este maimuța lui Dumnezeu. Afirmând caracterul uniform „demonic” al transei, al posedării rituale, al crizei isterice şi al hipnozei, tradiția afumă de fapt unitatea acestor fenomene, care este reală, fenomene cărora trebuie să le descoperim baza comună pentru a contribui cu adevărat la progresul psihiatriei. Tocmai această bază e pe cale să o redescopere Jean-Michel Oughourlian: mimetismul conflictual.

Însă tema demonică îşi demonstrează superioritatea mai ales prin aptitudinea ei, rămasă până în prezent fără echivalent, de a reuni sub aceeaşi autoritate forța dezbinării – diabolos – „efectele perverse”, puterea generatoare a oricărei dezordini, la toate nivelurile din raporturile umane şi puterea unificatoare, puterea ordonatoare a socialului. Tema aceasta realizează cu uşurință ceea ce orice sociologie, orice antropologie, orice psihanaliză, orice teorie a culturii caută neapărat să reconstituie, fără a reuşi vreodată. Evangheliile dețin principiul care îngăduie distincția între transcendența socială şi imanența relațiilor individuale, permițând totodată unificarea lor, adică stăpânirea raportului dintre ceea ce psihanaliza franceză numeşte astăzi simbolic şi imaginar.

Demonicul dă dreptate, pe de o parte, tuturor tendințelor con-flictuale din raporturile umane, oricărei forțe centrifuge din sânul comunității, iar pe de altă parte forței centripete care îi strânge pe oameni la un loc, cimentului misterior al aceleiaşi comunități. Pentru a transforma acest demonologie în cunoaştere adevărată, trebuie să urmăm drumul indicat de Evanghelii şi să finalizăm traducerea pe care ele însele au început-o. Atunci ne dăm seama că forța care dezbină în rivalitățile mimetice este aceeaşi cu forța care produce unificarea în mimetismul unanim al țapului ispăşitor.

Este evident că la aceasta se referă Ioan atunci când îl prezintă pe Satana drept mincinos şi tată al minciunii, ca unul care de la început a fost ucigător de oameni (In 8, 44). Minciuna aceasta o discreditează Patimile arătând inocența victimei. Dacă înfrângerea Satanei e foarte precis localizată în chiar momentul Pătimirii, e pentru că povestirea veridică a acestui eveniment le va furniza oamenilor elementele de care au nevoie pentru a scăpa veşnicei minciuni, pentru a recunoaşte calomnia căreia victima i-a căzut pradă. Satana izbuteşte, grație binecunoscutei sale abilități mimetice, să acrediteze minciuna unei victime vinovate. În ebraică, Satana înseamnă acuzatorul. În acest caz, toate semnificațiile, toate simbolurile se întrepătrund riguros pentru a constitui un edificiu dintr-o singură bucată şi de o raționalitate fără fisură. Chiar să fie vorba de pure coincidențe? Cum de o armată de cercetători ahtiați de comparatism şi de structuri care se încastrează unele într-altele poate rămâne insensibilă dinaintea unei asemenea perfecțiuni?

Cu cât criza mimetică se agravează, cu atât dorința şi conflictele ei devin mai imateriale, mai lipsite de obiect, şi cu atât evoluția devine mai „perversă", încurajând prin chiar acest fapt credința într-un mimetism pur spiritual, tendința inevitabilă de a transforma nişte raporturi din ce în ce mai obsedante într-o entitate relativ autonomă. Dovada că demonologia nu se lasă întru totul păcălită de această autonomie e că ne mărturiseşte ea însăşi nevoia absolută a demonilor de a poseda o ființă vie spre a se perpetua. Demonul nu are suficientă ființă ca să poată exista în afara acestei posedări. Dar există cu atât mai viguros cu cât oamenii rezistă mai puțin incitărilor mimetice ale căror principale modalități sunt enumerate în marea scenă a ispitirii din pustie. Ultima este cea mai semnificativă, cea care ni-1 înfățişează pe Satana dornic să i se substituie lui Dumnezeu ca obiect de venerație, altfel spus ca model al unei imitații obligatoriu contracarate. Proba că această imitație face din Satana skundulon-wmimetic stă în

răspunsul lui Isus, aproape identic celui pe care îl primeşte Petru când este tratat precum Satana: în ambele cazuri apare verbul grecesc liypage, „dă-te înapoi”, şi el sugerează obstacolul scandalos. A-l adora pe Satana înseamnă a aspira la dominarea lumii, adică la a intra cu celălalt în raporturi de idolatrie şi de ură reciproce care nu pot duce decât la falşii zei ai violenței şi ai sacrului atâta vreme cât oamenii reuşesc să le perpetueze iluzia, şi, în cele din urmă, la distrugerea totală, în ziua în care această iluzie nu mai este posibilă:

Din nou diavolul L-a dus [pe Isus] pe un munte foarte înalt şi I-a arătat loate împărățiile lumii şi slava lor. Şi I-a zis Lui: „Acestea țoale ți le voi da ție, dacă vei cădea înaintea mea şi Te vei închina mie.” Alunei Isus i-a zis: „Mergi înapoia Mea, Satano, căci scris este:

Domnului Dumnezeului tău să te închini Si Lui să-I slujeşti” (Mt 4, 8-10).

MiCapitolul XV Istoria şi Paracletul.

Aoate pasajele evanghelice pe care le-am examinat se reduc la fenomene de persecuție colectivă discreditate şi condamnate în acelaşi sens în care noi înşine discreditătm şi condamnăm fenomene analoge din propria noastră istorie. Evangheliile conțin un întreg ansamblu de texte susceptibile să se potrivească unor situații foarte diverse, conțin adică tot ceea ce oamenilor le este, în definitiv, necesar pentru a-şi critica reprezentările persecutorii şi pentru a rezista mecanismelor mimetice şi violente care îi țin prizonieri.

Acțiunea concretă a Evangheliilor asupra acestor aspecte debutează în mod evident cu violențele îndreptate contra acelora pe care creştinii îi numesc martini lor. Noi vedem în ei nişte inocenți supuşi persecuției. E adevărul pe care ni 1-a transmis istoria. Nu perspectiva persecutorilor se dovedeşte prevalentă. Aceasta e constatarea fundamentală. Ca să existe sacru în sens mitologic, e necesar ca glorificarea victimei să se efectueze chiar pe baza persecuției. Crimele inventate de persecutori în contul victimei trebuie să treacă drept veridice.

În cazul martirilor, acuzațiile nu lipsesc. Circulă cele mai delirante zvonuri şi chiar scriitori distinşi le acordă crezare. Sunt crimele clasice înfăptuite de eroii mitologici şi de violențele populare. Creştinii sunt învinuiți de pruncucidere şi de alte crime contra propriei lor familii. Intensa lor viață comunitară îi face suspecți de violarea tabuurilor privind incestul. Aceste transgresiuni, asociate refuzului de a-1 adora pe împărat, capătă în ochii mulțimii şi chiar ai autorităților o însemnătate socială. Dacă Roma arde, creştinii sunt, probabil, aceia care au pus focul.

Dacă toate aceste crime ar fi încorporate apoteozei finale, s-ar putea într-adevăr vorbi de geneză mitologică. Sfântul creştin ar fi atunci un erou mitologic. În el şi-ar da mâna binefăcătorul supranatural şi dezorganizatorul atotputernic, capabil să pedepsească orice neglijență, orice lipsă de considerație în ce-1 privește trimițând nu ştiu ce flagel. Caracteristica esențială a sacrului mitologic rezidă în natura lui în acelaşi timp malefică şi benefică. Avem impresia unei duble transcendențe, a unei conjuncții paradoxale, fiindcă noi înțelegem problema dintr-un punct de vedere creştin, considerat de noi ca normă, deşi în fapt el este unic.

Inocența martirului nu este nicicând pusă la îndoială. M-au urât pe nedrept. Cuceririle Pătimirii se transformă în adevăruri concrete. Spiritul de răzbunare duce energice lupte de ariergardă, însă martirii nu se roagă mai puțin pentru călăii lor: Părinte, iartă-Ie lor, că nu ştiu ce fac.

Fireşte, oamenii nu au aşteptat apariția creştinismului pentru a reabilita nişte victime nevinovate. Sunt citați mereu Socrate, Antigona, alții încă, şi pe bună dreptate. Există în cazul lor elemente care amintesc de perceperea creştină a martirului, dar ele au un caracter punctual şi nu afectează nici o societate în ansamblul ei. Singularitatea martirului vine din aceea că sacralizarea eşuează tocmai în circumstanțele cele mai favorabile succesului ei: emoția mulțimii, patima persecutorie şi religioasă. Dovadă: prezența, aici, a tuturor stereotipurilor persecuției. În ochii majorității, creştinii constituie o minoritate neliniştitoare. Sunt înzestrați din plin cu insemne de selecție victimară. Aparțin cu precădere claselor inferioare. Femeile şi sclavii se regăsesc în număr mare. Dar nimic nu e transfigurat. Reprezentarea persecutorie apare ca atare.

Canonizarea nu înseamnă sacralizare. În glorificarea martirilor, desigur, şi mai târziu în viețile sfinților medievali, subzistă rămăşițe ale sacrului primitiv. Le-am menționat deja pe cele referitoare la Sfântul Sebastian. Mecanismele violenței şi ale sacrului au rolul lor în fascinația pe care o exercită martirii. Se spune că sângele vărsat odinioară posedă o virtute ce tinde să se istovească dacă nu e reactivată, când şi când, de un aport de sânge proaspăt. Faptul se dovedeşte perfect adevărat în cazul martirilor creştini şi reprezintă un factor important, să nu ne îndoim, în răspândirea fenomenului, în puterea lui de difuziune, dar esențialul se află altundeva.

Majoritatea observatorilor, chiar creştini, nu mai insistă de-acum decât asupra vestigiilor sacrificiale. Ei cred a fi descoperit punctul de joncțiune dintre aspectele teologice ale creştinismului, care ar fi pur sacrificiale, şi

eficacitatea lui socială, de asemenea sacrificială. Ei au găsit aici ceva real, dar secundar şi care nu trebuie să le disimuleze procesul specific creştin, care acționează în sens contrar sacrificiului, altfel spus, în sensul revelației.

Faptul că două acțiuni opuse se pot combina e paradoxal doar în aparență. Ori, mai curând, reproduce paradoxul Patimilor şi al Evangheliilor în totalitatea lor, care se pretează cu atât mai bine cristalizărilor mitologice secundare şi superficiale cu cât procesul lor mitologic trebuie reprodus cu mai multă exactitate, ca să poată fi adus la lumină şi subminat în profunzime.

Chiar şi o teologie pur sacrificială a Evangheliilor trebuie să se întemeieze în ultimă analiză pe Epistola către Evrei şi ea nu autorizează absolut deloc importanța exclusivă acordată rămăşițelor sacrificiale conservate de fenomenul martirilor. Epistola nu izbuteşte, cred eu, să definească adevărata singularitate a Patimilor, dar se străduieşte în acest sens şi realizează un lucru important prezentând moartea lui Cristos drept sacrificiul perfect şi definitiv, cel care face toate sacrificiile caduce, deci orice acțiune sacrificială ulterioară să nu mai fie primită. Această definiție lasă deocamdată în umbră ceea ce eu mă străduiesc să discern aici, absoluta specificitate a creştinismului, dar ea nu-i interzice mai puțin să recadă pur şi simplu în tradiția repetitivă şi primitivă a sacrificiului, şi exact asta se produce când interpretarea martiriului se limitează la mecanismele violenței şi ale sacrului.

Eşecul genezei mitologice, în problema martirilor, le îngăduie istoricilor să perceapă, pentru întâia oară, la scară largă, reprezentările persecutorii şi violențele care le corespund într-o lumina rațională. Surprindem mulțimile în plină activitate mitopoeticâ şi faptul nu e atât de simpatic pe cât îşi imaginează teoreticienii mitului şi ai literaturii. Din fericire pentru umanismul anticreştin. Încă se mai poale nega cum că aici ar fi vorba de procesul care oriunde altundeva dă naştere mitologiei.

Prin simplul fapt că e revelat de Patimile lui Cristos, mecanismul țapului ispăşitor nu mai posedă eficacitatea necesară producerii unui veritabil mit. Aşadar nu putem dovedi în mod direct că ar fi vorba de acest mecanism generator. Dar dacă, dimpotrivă, acest mecanism şi-ar păstra intactă eficacitatea, nu ar mai exista creştinism, ci o altă mitologie, şi totul ni s-ar înfățişa sub forma mereu deja transfigurată a unor teme şi motive într-adevăr mitologice. Rezultatul final ar fi acelaşi: nici aici nu ar mai fi posibilă recunoaşterea mecanismului generator. Cel care l-ar repera şi-ar

atrage învinuirea că ia vorbele drept fapte şi că născoceşte existența unei persecuții reale în spatele nobilei imaginații mitologice.

Demonstrația este posibilă, sper s-o fi arătat deja, e chiar absolut certă, doar că trebuie să urmeze căile indirecte pe care le-am abordat noi.

În viețile sfinților. Patimile servesc întotdeauna de model, numai ele suni veşnic strecurate sub circumstanțele aparte ale cutărei sau cutărei persecuții. Dar nu avem de-a face doar cu un exercițiu retoric, de pietate formală, aşa cum îşi închipuie pseu-do-demistificatorii noştri. Aici începe critica reprezentărilor persecutorii; ea dă la început rezultate rigide, stângace şi chiar parțiale, dar fiind un proces până atunci de neconceput, necesită o ucenicie îndelungată.

Mi se va obiecta că reabilitarea martirilor este o chestiune partizană, avându-şi originile în comunitatea de credință dintre victime şi apărătorii lor. „Creştinismul" nu-şi apără decât propriile victime. O dată victorios, devine el însuşi opresiv, tiranic şi persecutor, în privința propriilor sale violențe, dovedeşte aceeaşi orbire ca şi cei de care fusese el însuşi persecutat.

Foarte adevărat, la fel de adevărat ca şi conotația sacrificială a martiriului, dar, o dată în plus, nu-i decât un adevăr secund care disimulează adevărul inițial. O formidabilă revoluție e pe cale să se producă. Oamenii, sau cel puțin unii oameni, nu se mai lasă seduşi nici măcar de persecuțiile care se reclamă de la propriile lor credințe, şi mai cu seamă de la „creştinism". Refuzul persecuției porneşte din chiar interiorul universului persecutoriu. Mă gândesc aici, bineînțeles, la procesul pe care l-am descris pe larg la începutul prezentului eseu, la demistificarea vânătorilor de vrăjitoare, la părăsirea, de către o întreagă societate, a celor mai grosolane forme ale gândirii magico-persecutorii.

Pe tot parcursul istoriei occidentale, reprezentările persecutorii slăbesc şi se prăbuşesc. Aceasta nu înseamnă neapărat că violențele scad în cantitate şi în intensitate, ci că persecutorii nu-şi mai pot impune durabil felul lor de a vedea oamenilor din jur. Pentru demistificarea persecuțiilor medievale au fost necesare secole, pentru discreditarea persecutorilor contemporani câțiva ani se dovedesc de-ajuns. Chiar dacă mâine vreun sistem totalitar şi-ar extinde stăpânirea asupra întregii planete, el nu va reuşi să facă să prevaleze propriul său mit, altfel spus aspectul magico-per-secutoriu al gândirii sale.

E acelaşi proces ca în chestiunea martirilor creştini, purificat însă de ultimele-i urme de sacru şi radicalizat, dat fiind că nu reclamă existența nici

unei comunități de credință între victime şi cei care demistifică sistemul persecutării lor. O dovedeşte limbajul folosit. Folosim acelaşi limbaj, altul nu există.

În latina clasică, termenul persequi nu primeşte niciodată conotația de injustiție; el înseamnă pur şi simplu „a urmări pe cale judiciară", „a deferi tribunalelor". Devierea lui persecuția în direcția modernă se datorează apologeților creştini, cu precădere lui Lactanțiu şi lui Tertulian. Este ideea foarte puțin romană a unui aparat legal aflat nu în slujba justiției, ci a injustiției, deformat în mod sistematic de distorsiunile persecutorii. Tot astfel, în greceşte, martir înseamnă „martor", evoluția cuvântului spre sensul actual de inocent persecutat, de victimă eroică a unei violențe injuste, datorându-se influenței creştine.

Atunci când exclamăm: „Victima este un țap ispăşitor", recurgem la o expresie biblică, dar, aşa cum am spus, ea nu mai are sensul pe care îl avea pentru participanții la ritualul cu acelaşi nume. Sensul expresiei este cel de oaie nevinovată, la Isaia, ori de miel al Domnului, în Evanghelii. Orice referire explicită la Patimi a dispărut, însă tot ele se juxtapun de fiecare dată reprezentărilor persecutorii; modelul care serveşte drept grilă de descifrare este acelaşi, însă e de-acum aşa de bine asimilat, încât oriunde ştim deja să-1 utilizăm, îl utilizăm maşinal, fără referire explicită la originile sale iudaice şi creştine.

Când Evangheliile ne încredințează că Isus a luat de-acum înainte locul tuturor victimelor, noi nu vedem în această afirmație decât sentimentalism şi pietate grandilocventă, în vreme ce sub raport epistemologic este literalmente adevărat. Oamenii n-au învățat să-şi identifice victimele inocente decât punându-le în locul lui Cristos; Raymund Schwager a surprins foarte bine acest lucru40. Evangheliile nu-s neapărat interesate de operațiunea intelectuală, ci de schimbarea de atitudine pe care ea o face să devină nu necesară, după absurda pretenție a unora, ci posibilă.

Când va veni Fiul Omului întru slava Sa, şi toți sfinții îngeri cu El. alunei va şedea pe tronul slavei Sale.

Şi se vor aduna înaintea Lui loate neamurile şi-i va despărți pe unii de alții, precum desparte păstorul oile de capre. Şi va pune oile dc-a dreapta Sa, iar caprele de-a stânga. Atunci va zice împăratul celor de-a dreapta Lui: „Veniți, binecuvântații Tatălui Meu, moşteniți împărăția cea pregătită vouă de la înlemeiere; i lumii. Căci flămând am fost şi Mi-ați dat să mănânc; însetat am fost şi Mi-ați dat să beau; străin am fost şi M-ați primit. Gol am

fost şi M-ați îmbrăcat; bolnav am fost şi M-ați cercetat; în temniță am fost şi ați venit la Mine.”

Atunci drepții îi vor răspunde, zicând: „Doamne, când Te-am văzut flămând şi Te-am hrănit? Sau însetat şi ți-am dat să bei? Sau când Te-am văzut străin şi Te-am primii, sau gol şi Te-am îmbrăcat? Sau când Te-am văzul bolnav sau în temniță şi-am venit la Tine?” Iar împăratul, răspunzând, va zice călre ei: „Adevărat zic vouă, înlrucâl ați făcut unuia dintr-aceşti frați ai Mei, prea mici. Mie Mi-ați făcut.”

Atunci va zice şi celor de-a stânga: „Duceți-vă de la Mine, blestematilor, în focul cel veşnic, care este gătii diavolului şi îngerilor lui. Căci flămând am fost şi nu Mi-ați dat să mănânc; însetat am fost şi nu Mi-ați dat să beau; străin am fost şi nu M-ați primii; gol, şi nu M-ați îmbrăcat; bolnav şi în temniță, şi nu M-ați cercetai.”

Atunci vor răspunde şi ei, zicând: „Doamne, când Te-am văzut flămând, sau însetai, sau străin, sau gol, sau bolnav, sau în temniță şi nu ți-am slujit?”

El însă le va răspunde, zicând: „Adevărat zic vouă: întrucât nu ați făcut unuia dintre aceşti prea mici, nici Mie nu Mi-ați făcut.”

Şi vor merge aceştia la osândă veşnică, iar drepții la viață veşnică (Ml 25, 31-46).

Textul are un caracter parabolic prin aceea că, pentru a se adresa unor indivizi violenți care se ignoră ca atare, recurge la limbajul violenței, dar înțelesul lui este cu desăvârşire limpede. De acum încolo, nu referirea explicită la Isus contează. Doar atitudinea noastră concretă față de victime determină raportul pe care-1 avem cu exigențele suscitate de revelație şi ea poate deveni efectivă fără ca Isus însuşi să fie menționat vreodată.

Când textul evanghelic se referă la răspândirea sa universală, aceasta nu înseamnă că îşi face iluzii utopice nici în ce priveşte natura adeziunilor cărora le va face obiectul, nici în privința rezultatelor practice ale difuziunii lente şi în profunzime care se va produce în paralel. Textul prevede atât adeziunea superficială a unui univers încă păgân, Evul Mediu „creştin”, cât şi refuzul indiferent sau arțăgos manifestat de universul imediat următor, mai afectat în secret de revelație şi adesea constrâns, datorită acestui fapt, să opună creştinismului păgânizat de odinioară nişte parodii anticreştine de univers evanghelic. Nu strigătul: „Să fie răstignit!” marchează, în definitiv, decizia uciderii lui Isus, ci acela de: „Eliberează-ne pe Baraba!” (Mt 27, 21; Mc 15, 11; Le 23, 18).

Evidența textelor mi se pare irefutabilă, dar n-o putem semnala fără să stârnim o adevărată furtună de proteste, un concert de vociferări aproape universal de-acum, căci ultimii creştini en titre i se alătură şi ei de bunăvoie. Poate că textele sunt deja într-atât de eficace că până şi faptul de a le invoca, de a le evidenția pertinența capătă un caracter polemic şi persecutoriu.

Pe de altă parte, mulți se agață încă de viziunea modernistă tradițională a unui creştinism esențialmente persecutor. Această viziune se sprijină pe două tipuri de date prea diferite în aparență pentru ca armonizarea lor să nu pară decisivă.

Începând cu Constantin cel Mare, creştinismul triumfă la nivelul statului însuşi şi, foarte curând, va justifica, grație autorității sale, persecuții analoge celor cărora le căzuseră victime primii creştini. Creştinismul încă fragil îndură persecuții asemenea atâtor mişcări religioase, ideologice şi politice ulterioare lui, dar, de îndată ce se vede consolidat, devine el însuşi persecutor.

Viziunea aceasta a unui creştinism la fel de persecutor sau şi mai persecutor decât celelalte religii e mai curând întărită decât diminuată de însăşi aptitudinea lumii occidentale şi modeme de a descifra reprezentările persecutorii. Atâta vreme cât aptitudinea aceasta se limitează la istoria imediată, adică la universul superficial creştinat, persecuția religioasă, violența ratificată ori suscitată de factorul religios, apare oarecum ca un monopol al acestui univers.

Pe de altă parte, în secolele al XVlII-lea şi al XlX-lca, occidentalii fac din ştiință un idol ca să se poată adora mai bine pe ei înşişi. Ei cred într-un spirit ştiințific autonom, ai cărui inventatori şi produs ar fi simultan. Înlocuiesc vechile mituri cu mitul progresului, altfel spus cu mitul unei superiorități moderne pur şi simplu infinite, mitul unei umanități care se eliberează şi se divinizează puțin câte puțin prin propriile ei mijloace.

Spiritul ştiințific nu poate fi prim. El presupune renunțarea la vechea preferință pentru cauzalitatea magico-persecutorie, pe care aşa de bine au definit-o etnologii noştri. Cauzelor naturale, îndepărtate şi inaccesibile, omenirea le-a preferat întotdeauna cauzele semnificative sub raport social, şi care admit o intervenție corecliră, altfel spus victimele.

Ca să-i orientezi pe oameni spre explorarea perseverentă a cauzelor naturale, trebuie ca mai întâi să-i abați de la victimele lor şi cum altfel îi poți deturna de la respectivele victime dacă nu dovedindu-le că, de-acum

înainte, persecutorii urăsc pe nedrept şi fără rezultate apreciabile? Ca să reuşeşti acest miracol, nu doar în cazul câtorva indivizi excepţionali, ca în Grecia, ci la scara unor populaţii întinse, ai nevoie de extraordinara îmbinare de factori intelectuali, morali şi religioşi pe care o aduce textul evanghelic. Oamenii au încetat să vâneze vrăjitoare nu pentru că au inventat ştiinţa, ci au inventat ştiinţa pentru că au încetat să mai vâneze vrăjitoare. Spiritul ştiinţific, asemenea spiritului întreprinzător în economie, reprezintă un subprodus al acţiunii exercitate în profunzime de textul evanghelic. Occidentul modem dă uitării revelaţia ca să se preocupe numai de subproduse. Le-a transformat în arme, în instrumente ale puterii şi iată că astăzi acest proces se întoarce împotriva lui. Se crede eliberator şi se descoperă persecutor. Fiii îşi blestemă părinţii, devenind judecătorii lor. In toate formele clasice ale raţionalismului şi ştiinţei, cercetătorii contemporani descoperă reminiscenţe magice. Departe de a ieşi dintr-o dată din cercul violenţei şi al sacrului, aşa cum şi-au închipuit, predecesorii noştri au reconstituit variante diluate ale unor mituri şi ritualuri.

Contemporanii noştri critică toate acestea; condamnă sus şi tare orgoliul Occidentului modern, dar nu fac decât să cadă într-o formă de orgoliu şi mai rea. Pentru a nu recunoaşte răspunderile ce ne revin în proasta întrebuinţare a prodigioaselor avantaje ce ne-au fost date, negăm realitatea acestora. Nu renunţăm la mitul progresului decât ca să recădem în mitul încă şi mai nefericit al veşnicei reîntoarceri. Dacă ar fi să ne luăm după învăţaţii noştri, nici un ferment de adevăr nu ne mai frământă; istoria noastră nu are nici un sens, însăşi noţiunea de istorie nu semnifică nimic. Semnele vremurilor nu există. Nu trăim deloc aventura unică pe care credem c-o trăim. Ştiinţa nu există; cunoaşterea nu există.

Istoria noastră spirituală recentă aduce din ce în ce mai mult cu spasmele unui demonizat care pare să prefere moartea vindecării ce-1 ameninţă. Ca să ne baricadăm aşa cum facem contra oricărei posibilităţi de cunoaştere, trebuie că ne temem foarte tare de întronarea unei cunoaşteri percepute ca duşmană. Am încercat să arăt că multe lucruri din lumea noastră sunt determinate de stavila pusă descifrării reprezentării persecutorii. De veacuri ne ocupăm de unele, şi le ignorăm pe celelalte. Puterea noastră demistificatoare nu depăşeşte domeniul pe care tot ea îl defineşte drept istoric. Ea s-a exercitat în primul rând, lucru de înţeles, asupra reprezentărilor celor mai apropiate, a celor mai lesne de descifrat, căci erau deja şubrezite de revelaţia evanghelică.

De-acum însă, dificultățile nu mai constituie o justificare suficientă a faptului că batem pasul pe loc. Cultura noastră este literalmente schizofrenică, după cum am arătat, prin refuzul ei de-a extinde la mitologia clasică şi primitivă procedee de interpretare a căror aplicare s-ar vădi legitimă. Ne străduim să protejăm mitul umanismului occidental, mitul rousseauist al bunătății naturale şi primitive a omului.

În realitate însă, aceste mituri nu contează deloc, nu sunt decât avanposturile unei rezistențe şi mai înverşunate. A descifra mitologia, a descoperi rolul „țapilor ispăşitori" în orice ordine culturală, a rezolva enigma religiosului primitiv înseamnă obligatoriu a pregăti revenirea în forță a revelației evanghelice. şi biblice. Din momentul în care înțelegem cu adevărat miturile, nu mai putem vedea în Evanghelie un alt mit, fiindcă ea este aceea care ne ajută să le înțelegem.

Întreaga noastră rezistență e îndreptată contra acestei lumini care ne amenință. Deşi lămurea de multă vreme nu puține lucruri din jurul ei, nu se lămurea încă pe ea însăşi. Făcusem în aşa fel încât să se creadă că noi eram sursa acestei lumini. Ne-o însuşisem pe nedrept. Ne consideram noi înşine lumina, când nu suntem de fapt decât martorii luminii. Dar ia să sporească încă puțin strălucirea şi bătaia acestei lumini, că iese ea însăşi din umbră, se întoarce asupra ei înseşi pentru a se lumina pe sine. Lumina evanghelică îşi dezvăluie propria specificitate pe măsură ce se extinde asupra mitologiei.

Textul evanghelic e pe cale să se justifice el însuşi, într-un cuvânt, la capătul unei istorii intelectuale ce ni se părea a fi străină de el pentru că transforma viziunea noastră într-un sens străin tuturor religiilor violenței cu care, în mod absurd, îl confundam. Dar iată că un nou progres al acestei istorii, minor în sine, dar plin de consecințe pentru echilibrul nostru intelectual şi spiritual, risipeşte respectiva confuzie şi revelează acea critică a religiosului violent ca fiind însuşi sensul revelației evanghelice. Dacă nu despre asta ar fi vorba în Evanghelii, ele nu şi-ar cunoaşte propria lor istorie; nu ar mai fi ceea ce vedem în ele, dar figurează la rubrica Duhului. Marile texte despre Paraclet lămuresc procesul pe care suntem pe cale să-1 trăim. Iată de ce aparenta lor obscuritate începe să se risipească. Nu descifrarea mitologiei este cea care lămureşte textele despre Duh, ci Evangheliile sunt acelea care, reducând miturile la o nimica toată după ce le-au străpuns cu lumina lor, ne ajută să înțelegem cuvinte care par lipsite de sens, pătrunse de violență şi superstiție, dat fiind că vestesc acest proces sub forma unei victorii a lui Cristos asupra Satanei, ori a Duhului

adevărului asupra Duhului minciunii. Pasajele din Evanghelia după Ioan consacrate Paracletului grupează toate temele prezentei lucrări.

Toate acele pasaje se găsesc în cuvintele de despărțire a lui Isus de ucenicii săi, care constituie culmea celei de-a patra Evanghelii. Creştinii moderni se simt, cred eu, oarecum stânjeniți să-1 vadă pe Satana reapărând într-un moment aşa de solemn. Ceea ce spune Ioan este că justificarea lui Isus în istorie, autentificarea lui, face totuna cu anularea Satanei. Evenimentul acesta unic şi dublu totodată ne este prezentat ca fiind deja consumat prin Patimi şi concomitent ca neconsumat încă, pururi virtual pentru că rămâne invizibil privirii ucenicilor înşişi.

Şi El [Paracletul*] venind, va vădi lumea de păcat şi de dreptate şi de judecată.

De păcat, pentru că ei nu cred în Mine;

De dreptate, penlru că Mă duc la Tatăl Meu şi nu Mă veți mai vedea;

Şi de judecată, penlru că stăpânul acestei lumi a fost judecat (In 16, 8-11).

Intre Tatăl şi lume, există o prăpastie avându-şi originea în chiar această lume, în violența acestei lumi. Faptul că Isus se reîntoarce la Tatăl simbolizează victoria asupra violenței, depăşirea prăpastiei. La început, oamenii nu îşi dau seama de acest lucru. Pentru ei, care sunt în violentă, Isus nu-i decât un mort.

În varianta românească a Bibliei folosite de noi, „Mângâietorul” (n. trad.). 264 obişnuit. După reîntoarcerea sa alături de Tatăl, nici un mesaj nemaipomenit nu se va mai face auzit de la niciunul din ei. Chiar dacă Isus va fi divinizat, va fi lot cam în stilul vechilor zei, în ciclul perpetuat al violenței şi sacrului: în aceste condiții, victoria reprezentării persecutorii pare asigurată.

Şi totuşi, spune Isus, nu astfel se vor petrece lucrurile. Susținând până la capăt cuvântul Tatălui şi murind pentru el împotriva violenței, Isus biruie prăpastia care-i separă pe oameni de Tatăl ceresc. Devine el însuşi Paracletul lor, adică ocrotitorul lor, şi le trimite un alt Paraclet, care nu va înceta să lucreze în lume pentru ca adevărul să țâşnească la lumina zilei.

Înțelepții şi destoinicii noştri presupun aici una din acele revanşe imaginate pe care învinşii istoriei şi le rezervă în scrierile lor. Cu toate acestea, chiar dacă limbajul ne surprinde, chiar dacă autorul textului pare uneori cuprins de amețeală în fața amplorii propriei sale viziuni, nu putem să nu recunoaştem aspectele pe care noi înşine le-am discutat. Duhul lucrează în istorie pentru a revela ceea ce Isus a revelat deja, mecanismul

țapului ispăşitor, geneza oricărei mitologii, nulitatea tuturor zeilor violenței, altfel spus, în limbajul evanghelic, Duhul desăvârşeşte înfrângerea şi condamnarea Satanei. Clădită fiind pe reprezentarea persecutorie, lumea, prin forța împrejurărilor, nu crede în Isus sau crede strâmb. Ea nu-şi dă seama de puterea revelatorie a Patimilor. Nici un sistem de gândire nu poate concepe cu adevărat gândul capabil să-1 distrugă. În consecință, spre a învinge lumea şi a dovedi că e rezonabil şi drept să credem în Isus ca trimis al Tatălui care se reîntoarce la Tatăl după săvârşirea Patimilor, aşadar ca divinitate neavând nimic în comun cu divinitățile violenței, e nevoie de Duh în istorie ca să lucreze la dezagregarea lumii şi la discreditarea treptată a tuturor zeilor violenței; el pare chiar să-1 discrediteze pe Cristos în măsura în care Treimea creştină, din vina noastră a tuturor, credincioşi şi necredincioşi, pare compromisă în sacrali-tate violentă. În realitate, doar nefinalizarea procesului istoric este aceea care perpetuează şi chiar întăreşte necredința lumii, iluzia unui Isus demistificat de progresul cunoaşterii, eliminat de istorie dimpreună cu ceilalți zei. E de-ajuns ca istoria să avanseze încă puțin ca să ne dăm seama că ea verifică Evanghelia: cel discreditat este „Satana”, cel justificat este Isus. În principiu deci, biruința lui Isus e imediată şi incontestabilă, dobândită fiind în chiar momentul Patimilor, dar pentru majoritatea oamenilor ea nu se concretizează decât la capătul unei istorii îndelungate, guvernate în secret de revelație. Ea devine manifestă în clipa în care constatăm că efectiv, grație Evangheliilor şi nu împotriva lor, putem să demonstrăm în sfârşit deşertăciunea tuturor zeilor violenți, să explicăm şi să lovim de nulitate orice mitologie.

Satana domneşte numai în virtutea reprezentării persecutorii, pretutindeni suverană înainte de apariția Evangheliilor. Satana este deci mai presus de orice acuzatorul, cel care înşeală oamenii făcându-i să creadă în vinovăția unor victime în fapt inocente. Or, cine este Paracletul?

Parakleitos este, în greceşte, echivalentul exact al cuvântului „avocat” ori al latinescului ad-vocatus. Paracletul este chemat pe lângă pârât, pe lângă victimă, pentru a vorbi în locul şi în numele acesteia, altfel spus pentru a-i servi drept apărător. Paracletul este avocatul universal, cel însărcinat cu apărarea tuturor victimelor inocente, distrugătorul oricărei reprezentări persecutorii. El reprezintă deci spiritul adevărului, cel ce risipeşte negurile oricărei mitologii.

Trebuie să ne întrebăm de ce Hieronymus, acest formidabil traducător căruia în general nu-i lipseşte îndrăzneala, a dat înapoi în fața traducerii

unui substantiv comun foarte obişnuit precum parakleitos. Se arată de-a dreptul cuprins de uimire. Nesesizând pertinența acestui termen, optează pentru o transliterare pur şi simplu: Paracletus. Exemplul său este urmat cu religiozitate în majoritatea limbilor moderne, ajungându-se astfel la Paraclet, Paraclete, Paraklet etc. De-atunci, această vocabulă misterioasă nu a încetat să concretizeze prin opacitatea ei nu ininteligibili tatea unui text în realitate perfect inteligibil, ci ininteligența interpreților, chiar aceea pe care Isus le-o reproşează ucenicilor săi şi care se perpetuează, adesea chiar agravându-se, la popoarele evanghelizate.

Despre Paraclet există, bineînțeles, nenumărate studii, însă niciunul nu vine cu soluția satisfăcătoare, căci toate definesc problema în termeni strâmt teologici. Prodigioasa semnificație istorică şi culturală a termenului rămâne inaccesibilă şi concluzia care se trage îndeobşte este că, dacă Paracletul e într-adevăr avocatul cuiva, el este pesemne avocatul ucenicilor pe lângă Tatăl. Această soluție e susținută de un pasaj din întâia Epistolă Sobornicească a lui Ioan: Şi dacă va păcătui cineva, avem Mijlocitor către Tatăl pe Isus Hristos cel drept (2, 1). Parakleitos.

Textul lui Ioan face din Isus însuşi un Paraclet. În Evanghelia aceluiaşi autor, Isus apare efectiv ca primul Paraclet trimis oamenilor:

Si Eu voi ruga pe Talăl şi ah Mângâietor vă va da vouă ca să f ic cu voi m veac Duhul Adevărului, pe Care lumea nu poale să-L primească, peniru că nu-L vede, nici nu-L cunoaşte (In 14, 16-17).

Cristos este Paracletul prin excelență în lupta împotriva reprezentării persecutorii, fiindcă orice apărare şi orice reabilitare a victimelor se întemeiază pe puterea de revelație a Patimilor, dar, o dată Cristos plecat, Duhul Adevărului, al doilea Paraclet, va face să strălucească pentru toți oamenii lumina care se află deja aici, în lume, dar pe care oamenii fac în aşa fel încât să n-o vadă vreme cât mai îndelungată.

Avându-1 pe Isus însuşi, ucenicii nu au cu siguranță nevoie de un al doilea avocat pe lângă Tatăl. Celălalt Paraclet e trimis printre oameni şi în istorie; nu se cade să ne descotorosim de el expediindu-1 cu pioşenie în transcendental. Natura imanentă a acțiunii lui e confirmată de un text din Evangheliile sinoptice:

Iar când vă vor duce ca să vă predea, nu vă îngrijiți dinainte ce veți vorbi, ci să vorbiți ceea ce se va da-vouă în ceasul acela. Căci nu voi sunteți cei care veți vorbi, ci Duhul Sfânt*.

Textul acesta este el însuşi problematic. El nu spune până la capăt ceea ce vrea să spună. Pare să spună că martirii n-au a se îngriji de apărarea lor, pentru că Duhul Sfânt va fi acolo ca să le

* Maa-u 13. 11 (n. traci.).

Dea dreptate. Dar nu poate fi vorba de un triumf imediat. Victimele nu-şi vor dovedi acuzatorii chiar în cursul judecății la care sunt supuse; vor fi inevitabil martirizate; există numeroase texte care să ateste acest fapt; Evangheliile nu-şi fac iluzii că vor stopa persecuțiile.

Aici nu e vorba nici de procese individuale, nici de vreun proces transcendental în care Tatăl ar juca rolul Acuzatorului. A gândi astfel înseamnă a face mereu din Tatăl, cu cele mai bune intenții din lume – infernul e pardosit cu aşa ceva – o figură satanică. Deci nu poate fi vorba decât de un proces intermediar între cer şi pământ, procesul puterilor „cereşti" sau „lumeşti" şi al Satanei însuşi, procesul reprezentării persecutorii în ansamblul său. Din pricină că evangheliştii nu sunt întotdeauna în stare să definească locul acestui proces, ei îl redau uneori ca fiind sau prea transcendent sau prea imanent, iar comentatorii moderni nu s-au eliberat niciodată de această îndoită ezitare pentru că n-au înțeles niciodată că, în bătălia dintre Acuzator, Satana, şi avocatul apărării, Paracletul, se află în joc destinul întregului sacru violent.

Ce spun martirii nu prezintă mare importanță, fiindcă ei sunt martorii nu ai unei credințe determinate, aşa cum se crede, ci ai teribilei porniri pe care o manifestă oamenii strânşi în grupuri de a vărsa sânge nevinovat, spre a reface unitatea comunității lor. Persecutorii îşi dau silința să îngroape toți morții în mormântul reprezentării persecutorii, dar cu cât mor mai mulți martiri, cu atât această reprezentare slăbeşte, iar mărturia devine mai răsunătoare. Iată pentru ce folosim mereu termenul de martir, care înseamnă „martor", pentru desemnarea tuturor victimelor inocente, fără să ținem cont de diferențele de credință sau de doctrină, în spiritul propovăduirii evanghelice. Ca şi în cazul expresiei țap ispăşitor, întrebuințarea populară a cuvântului martir bate mai departe decât interpretările savante şi sugerează teologiei unele lucruri pe care ea încă le ignoră.

Lumea încă intactă nu poate auzi nimic din ceea ce trans-cende reprezentarea persecutorie; ea nu poate nici să vadă, nici să cunoască Paracletul. Ucenicii înşişi sunt copleşiți de iluzii pe care numai istoria le poate spulbera adâncind influența Patimilor. Rămâne ca viitorul să le

reamintească ucenicilor nişte Vorbe care pe moment nu le pot reține atenția, deoarece par lipsite de sens:

Acestea vi le-am spus.

Fiind cu voi.

Dar Mângâietorul, Duhul Sfânt, pe care-L va irimile Talăl, în numele Meu, Acela vă va învăța ţoale şi vă va aduce urnirile despre toate cele ce v-am spus Eu

(In 14, 25-26).

Încă multe am a vă spune.

Dar acum nu puteți să le purtați.

Iar când va veni Acela. Duhul Adevărului, vă va călăuzi la lot Adevărul; căci nu va vorbi de la Sine.

Ci cale aude va vorbi şi cele viitoare vă va vesli.

Acela Mă va slăvi, pentru că din al Meu va lua şi vă va vesti (In 16, 12-14).

Din toate textele despre Paraclet, iată-1 în sfârşit pe cel mai extraordinar. El pare construit din fragmente şi bucăți eterogene, de parcă ar fi rodul incoerent al unui soi de schizofrenie mistică, în realitate, propria noastră schizofrenie culturală îl face să pară astfel. Nu ne spune nimic atâta vreme cât credem că-1 lămurim plecând de la principii şi metode care țin inevitabil de latura lumească şi nu pot nici să vadă, nici să cunoască Paraclelul. Ioan ne aruncă nişte adevăruri extraordinare într-un asemenea ritm, încât nu putem şi nici nu vrem să le absorbim. Există marele risc de a proiecta asupra lui confuzia şi violența de care suntem permanent puțin posedați. E posibil ca textul să fie afectat, în unele detalii, de conflictele dintre Biserică şi Sinagogă, dar adevăratul său subiect nu are nimic de-a face cu dezbaterile contemporane despre „antisemitismul iohanic”.

Cel ce Mă urăşte pe Mine urăşie şi pe Tatăl Meu.

De nu as li lacul înlre ei lucruri pe care nimeni altul nu le-a făcui, păcat nu ar avea: dar acum M-au şi văzut şi M-aii ural şi pe Mine şi pe Tatăl Meu.

Dar (acesta), ca să se împlinească cuvântul cel scris în Legea lor: „M-au urât pe nedrept.” Iar când va veni Mângâietorul, pe Care Eu îl voi trimite vouă de la Tatăl, Duhul Adevărului, care de la Tatăl purcede, Acela va mărturisi despre Mine [ekeinos martyresei peri emou].

Şi voi mărturisiți [kai hymeis de martyreite], pentru că de la început sunteți cu Mine. Acestea vi le-am spus ca să nu vă smintiți în credința voastră.

Vă vor scoale pe voi din sinagogi; dar vine ceasul când tot cel ce vă va ucide să creadă că aduce închinare lui Dumnezeu. Şi acestea le vor face, pentru că n-au cunoscut nici pe Tatăl, nici pe Mine. Iar acestea vi le-am spus, ca să vă aduceţi aminte de ele, când va veni ceasul lor, că Eu vi le-am spus (In 15, 23-27; 16, 1-4).

Textul acesta evocă, fără îndoială, luptele şi persecuţiile contemporane elaborării lui. In mod direct, nici nu poate evoca altceva. Indirect însă, evocă altele, pe toate celelalte, căci nu e stăpânit de duhul răzbunării, ci el domină răzbunarea. A face din el pur şi simplu o prefigurare a antisemitismului din zilele noastre, sub pretext că nu a fost niciodată înţeles, înseamnă să ne lăsăm pradă smintelii, să transformăm în sminteală ceea ce ne-a fost dat, ni se spune, ca să ne ferim de sminteală, ca să anticipăm neînţelegerile cauzate de eşecul aparent al revelaţiei.

Revelaţia pare să eşueze; ea duce la persecuţii susceptibile, aparent, să o înăbuşe, dar care până la urmă o împlinesc. Atât timp cât cuvintele lui Isus nu ne ating, nu avem păcate. Ne menţinem la stadiul Gherghesenilor. Reprezentarea persecutorie îşi păstrează o relativă legitimitate. Păcatul reprezintă rezistenţa la revelaţie. Ea se exteriorizează obligatoriu în persecutarea plină de ură a celui ce-o poartă, 'adică a adevăratului Dumnezeu, pentru că el este acela care vine să tulbure micile noastre aranjamente, mai mult sau mai puţin confortabile, cu demonii noştri familiari. Rezistenţa persecutoare – de exemplu aceea a lui Pavel înainte de convertire – pune în evidenţă tocmai ceea ce ar trebui să ascundă ca să poată rezista efectiv: mecanismele victimare. Ea împlineşte cuvântul revelator între toate, cel care discreditează acuzaţia persecutoare: M-au urât pe nedrept.

Văd în aceasta o recapitulare teoretică a procesului evanghelic prin excelenţă, cel pe care îl descriu toate textele comentate în paginile precedente, acelaşi care se derulează şi în istoria noastră, acelaşi care se derulează ca istorie, în văzul şi auzul unei lumi întregi de-acum şi care este acelaşi lucru cu venirea Paracle-tului. Când va veni Paracletul, spune Isus, el va mărturisi despre mine, va dezvălui rostul morţii mele nevinovate şi al oricărei morţi nevinovate, de la începutul până la sfârşitul lumii. Cei cafe vin după Cristos vor mărturisi deci asemenea lui, mai puţin prin cuvintele ori credinţele lor cât devenind martiri, murind asemenea lui Isus însuşi.

E vorba, desigur, de primii creştini persecutaţi de evrei sau de romani, dar şi de evreii persecutaţi, mai târziu, de creştini, e vorba de toate victimele

persecutate de toți călăii. Într-adevăr, la ce se referă mărturisirea? După mine, mărturisirea se referă întotdeauna la persecuția colectivă generatoare de iluzii religioase. La aceasta şi face aluzie fraza următoare: Vine ceasul când tot cel ce vă va ucide să creadă că aduce închinare lui Dumnezeu. În oglinda persecuțiilor istorice, medievale şi modeme, întrezărim, dacă nu violența fondatoare însăşi, cel puțin succedaneele ei, cu atât mai ucigătoare cu cât nu mai au în ele nimic ordonator. Vânătorii de vrăjitoare şi, asemenea lor, birocrații totalitari ai persecuției, se prăbuşesc sub lovitura acestei revelații. Orice violență revelează de-acum ceea ce revelează Patimile lui Cristos, şi anume geneza imbecilă a idolilor sângeroşi, a tuturor falşilor zei ai religiilor, ai politicilor şi ai ideologiilor. Ucigaşii nu sunt mai puțin convinşi de caracterul meritoriu al sacrificiilor pe care le săvârşesc. Nici ei nu ştiu ce fac şi se cuvine să-i iertăm. A venit ceasul să ne iertăm unii pe alții. Dacă mai zăbovim, s-ar putea să fie prea târziu.

NOTE

1. CEuvres de Guillaume de Machaut, publiees par Ernest Hoeppiner, 1, Le fugerhent du Roy de Navarre, Societe des anciens textes francais; 1908, pp. 144-145.
2. J.- N. Biraben, Les Hommes et la Peste en France et dans Ies pays europeens et meditenaneens, Paris-La Haye, 1975-1976, 2 voi.; Jean Delumeau, La Peur en Occident, Paris, 1978.
3. I, cap. V, pp. 136-162. Cf. trad. rom. Miruna Runcan, Nemira, 1992, pp. 140-167.
4. J. Hansen, Zauberwahn, Inquisition und Hexenprozess im Mittelalter und die Entstehung der grossen Hexenverfolgung, Munchen-Leipzig, 1900; Jean Delumeau, op. cit., II, cap. II. Despre sfârşitul proceselor de vrăjitorie, v. Robert Mandrou, Magistruts ct Sorciers, Paris, 1968. V. de asemenea Natalie Zemon Davis, Society and Culture în Early Modern France, Stanford, 1975.
5. Fco de Santa Măria, Historia de sagradas comregavoes. Lisabona, 1697; apud Jean Delumeau, p. 112.
6. Îi mulțumesc lui Jean-Claude Guillebaud pentru a-mi fi atras atenția asupra acestei acuzații de incest.
7. La Violente et le Sacre, cap. III. Cf. trad. rom. Mona Antoni, Nemira, 1995, p. 77 sq.

8. V. cele trei mituri analizate în Des choses cachees., pp. 114-140. Cf. trad. rom. cit. supra, n. 3, pp. 117-144.
9. Mircea Eliade, Histoire des croyances et des idees religieuses, Paris. 1978, I, pp. 301-2. Sublinierea mea. Cf. trad. rom. Cezar Baltag, Chişinău, Universitas, 1994, voi. 1, p. 303, aici uşor modificată.
10. La Violente et le Sacre, pp. 125-129; cf. trad. rom. cit. supra, n. 7, pp. 95-98; Des choses cachees., pp. 32-50; cf. trad. rom. cit. supra, n. 3, pp. 33-52.
11. Joshua Trachtenberg, The Devii and the Jews, Yale University, 1943, p. 98; H. Michelson, The Jew în Early English Literature, Amsterdam, 1928, p. 84 sq. Despre reprezentarea evreului în lumea creştină, v. studiile lui Gavin I. Langmuir: „Qu'est-ce que „Ies juifs„ signifiaient pour la societe medievale?”, în Ni juif ni Grec: entretiens sur le racisme, Leon Poliakov ed., Paris-La Haye, 1978, pp. 179-190; „From Ambrose of Milan to Emicho of Leiningen: The Transformation of Hostility against Jews în Northern Europe”, în Gli Ebrei nell'altoMedioevo, Spoleto, 1980, pp. 313-367.
12. The Devii and the Jews, pp. 52-53.
13. La Pensee sauvage, Paris, 1962, p. 19.
14. E. E. Evans-Pritchard, „Witchcraft”, Africa 8, 4, Londra, 1955, pp.418-419.
15. La Pensee sauvage, p. 18.
16. Pp. 101-103.
17. Jean Delumeau, op. cit., p. 107.
18. La Vie quotidienne des Azteques, Paris, Hachette, 1955, pp. 126-129.
19. Paris, 1968, p. 224.
20. Strabon, X, 468. Jane Harrison, Themis, Cambridge, 1912.
21. Mircea Eliade I, op. cit., pp. 382-387. Cf. trad. rom. cit. supra, n. 9, pp 387-392.
22. Republica, 378 a-b, după traducerea lui Leon Robin, Gallimard, 1950, p. 927.
23. Apud Georges Dumezil, La Religion romaine archai'que, Paris, Payot, 1966, p. 108.
24.1, pp. 156-157. Cf. trad. rom. cit. supra, n. 9, pp 149-150, uşor modificată.
25. Tit Liviu, Istorie romană I, 16.
26. Plutarh, Viața lui Romulus, XLII1-XLV, după traducerea lui Amyot, Paris, 1950, pp. 72-75.

27.1, VI-VII, după traducerea lui Gaston Bayet, „Les Belles Lettres”, 1940, p. 13.
28. II, p. 110. În realitate, Eliade îl citează aici pe Pierre Grimal, La civilisation romaine, p. 27. Cf. trad. rom. Cezar Baltag, Chişinău, Universitas, 1994, voi. 2, p. 109, uşor modificată.
29. Des choses cachees., pp. 161-304. Cf. trad. rom. cit. supra, n. 3. pp. 166-318.
30. Brauchen wir einen Siindenbock? Miinchen, 1978. V. În special capitolul II despre Vechiul Testament. V. de asemenea Paul Beauchanip, Psaumes, nuit et jour, 1980.
31. Mythe et tragedie en Grece ancienne, Maspero, 1972, pp. 99-131.
32. Sandor Goodhart, „(Edipus and Laius' many Murderers',„ Diacritics, martie 1978, pp. 55-71.
33. Des choses cachees., pp. 438-453. Cf. trad. rom. cit. supra, n. 3, pp. 459-475.
34. Ellicott's Bible Commentary, Grand Rapids, Michigan, 1971, p. 715.
35. V. lucrarea în curs de apariție a lui Jean-Michel Oughourlian: Un mime nomme deşir.
36. „Le Demoniaque de Gerasa”, în Analyse structurale et exegese biblique, Neuchâtel, 1971, pp. 63-94.
' 37. Urni
38. Despre căderea din înaltul falezei şi lapidare, v. Des choses cachees., pp. 115-117; 193-195. Cf. trad. rom. cit. supra, n. 3, pp. 118-120; 201-203.
39. Despre miracole şi semnificația vindecărilor miraculoase, v. Xavier Leon-Dufour, Etudes d'Evangile, Paris, Seuil, 1965. V. totodată, de acelaşi autor, Face ă la Mort, Jesus et Paul, Paris, 1979, îndeosebi despre interpretarea sacrificială a Patimilor.
40. Raymund Schwager, Brauchen wir einen Siindenbock?', Miinchen, 1978. Această carte aduce lămuriri importante în legătură cu puterea revelatoare a Evangheliilor față de mitologie. Din păcate, nu a fost încă tradusă în franceză.

SFÂRŞIT